قضية العذر بالجهل

الأسس والمفاهيم

تأليف
بدران رياض السيد أحمد



الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

رقم الإيداع: ٢٠٠٦/٧٤٤٦

الناشر
مؤسسة العلياء
للنشر والتوزيع

٤٦ ش البستان، عابدين، القاهرة
ص.ب ٢٠٣٢ الرمز البريدي: ١١٥١١
ت وفاكس ٣٩٦٢٣٤٦
E-mail:elalyaapublisher@yahoo.com

قضية العذر بالجهل

الأسس والمفاهيم

تأليف

بدران رياض السيد أحمد

مؤسسة العلياء

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾

الإهـــداء

● الى صاحبة الفضل الأكبر في تربيتي وتقويمي...
الى أمي الحبيبة...
تقديرا وعرفانا...

ابنك بدران

أصل الكتاب
رسالة ماجستير
كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

إنَّ الحمدَ لله نحمدُه ونستعينه ونستغفره، ونَعوذُ باللهِ مِنْ شُرورِ أَنْفسِنا وَمِنْ سيِّئاتِ أعمالِنا. إنَّهُ مَنْ يهدِه اللهُ فلا مُضِّلَ لهُ، ومَنْ يُضِلل فَلا هادِيَ له، وأَشْهدُ أَنَّ لا إله إلا اللهُ وحدَهُ لا شريكَ له، وأشهدُ أَنَّ مُحمَّدًا عبدُه ورسولُه.

اللَّهم صلِّ علَى مُحمدٍ وعلى آل مُحمدٍ كما صَليْتَ على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم إنَّك حميدٌ مجيدٌ.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾[1]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ﴿١﴾﴾[2]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾[3].

أمَّا بعدُ..

فتتضمَّن هذه المقدمةُ الحديثَ عَنْ الآتي:

١ـ أهميةِ الموضوع وأسبابِ اختياره.

٢ـ العذر بالجهل لغةً واصطلاحا.

٣ـ نُبذة تاريخيَّة عن الموضوع.

٤ـ المؤلفات السابقة

٥ـ المنْهج.

٦ـ خُطَّة البحث

---

(١) آل عمران ١٠٢.

(٢) النساء ١.

(٣) الأحزاب ٧٠، ٧١.

وتبرز أهمية الموضوع وأسباب اختياره في عدة جوانب:

١ - صِلَةُ الموضوع بظاهرة التكفير، وهي من الظواهر السلبيَّة في المجتمعات الإسلامية وتحتاج إلى علاج العلماء والباحثين.

٢- إثبات العُذْرِ بالجهل أو إثبات عَدَمِ العذر مؤدٍ إلى نتائج خطيرة سلبًا أو إيجابًا؛ لذا فدراسة الموضوع له أهمية بحسَبِ ما يترتب عليه من نتائج.

٣- كُلَّما انتشر الجهل بحقائق الإسلام ازداد احتياجنا الشديد لدراسة موضوع العذر بالجهل؛ لظهور أدعياء للعلم بين المجتمعات الجاهلة، يحكمون على كلِّ مخطئ في العقيدة بالكفر لأتفه الأسباب دون قصدِ الخروج من الإسلام، وفي كلِّ هذه الأمور من المفاسد ما فيها.

٤- وليس القصدُ من الموضوع الدفاعَ عن الجهل، وإنَّما القصد بيان الرحمة الإلهية لمن حُرم من المعرفة المانعة من الزلل في الاعتقاد.

٥- الرغبة في دراسة الموضوع من جوانبه المختلفة من ناحية الأُسس التي يقوم عليها، والمفاهيم التي يعتمد عليها، وإجلاء آراء الفرق التي لها طَرْحٌ في الموضوع.

٦- إيضاح آراء الفرق الإسلامية حول موضوع العذر بالجهل من شأنه أن يقلل من خلافات بعض المعاصرين الذين يَنْفِرون من الانتساب إلى بعض الفرق القديمة كالخوارج أو المعتزلة، وهم في حقيقة الأمر يتبنَّون وجهتهم في عدم العذر دون أن يدروا.

• الْعذْرُ بِالْجَهلِ

أولاً في اللغة: مُركَّبٌ من كلمتين، علينا أن نحاول تحليلهما لغويًا، فَصَدْرُه كلمةُ (عُذْر) وهي مُكَوَّنةٌ من (العين والذال والراء) جذر صحيح، له فروع كثيرة، فالعذر هو طَلَبُ الإنسان إصلاحَ ما أنكر عليه بكلام[1]، وأعْذَر فلان؛ إذا أبدى

(١) معجم مقاييس اللغة ص ٧٤٧. لأبي الحسين بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ حققه شهاب الدين أبو عمرو. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت الطبعة الأولي (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م)

عذرًا فلم يُلَم[١] والمُعْذِرُون (بالتخفيف)، هم الذين لهم العُذْر، والمُعَذِّرون: الذين لا عُذَرَ لهم ولكنَّهم يتكلفون عذرًا، وتعذَّر الأمر: تعسَّر[٢] ولم يستقِم، وقد أعذر مَنَ أنذر: أي: بالغ في العذر، أي في كونه معذورًا[٣] والعذر ـ أيضا ـ الحجة التي اعتذر بها، والجمع: أعذار.[٤]

أما العَجُز فكلمة (الجهل) وهي مأخوذة من مادة (الجيم والهاء واللام) أصلان: أحدهما خلاف العلم والآخر الخِفَّة وخلاف الطمأنينة[٥]، والجهل نقيضُ العلم[٦] وَتَجَاهَلَ أَظْهَرَ مِنْ نفسه ذلك، وليس به، ويَجْهَلُ على قومه: يتسفَّهُ عليهم[٧] وجهَّل صاحبه: عدَّه جاهلًا، والمجْهَلَةُ الأمر الذي يحمل على الجهل[٨].

من مجموع الأمرين نفهم من (العذر بالجهل):هوأن يبدي الشخص أو يظهر عليه أنَّ ما صدر منه كان لعدم علمه.

ثانيًا في الاصطلاح ومعنى العذر في اصطلاح العلماء: تحرِّي الإنسان ما يمحو به ذنوبه[٩] وهو إمَّا أن يقول: لم أفعل أو فعلت لأجل كذا، فيذكر ما يُخرجه من كونه مذنبًا أو يتوب.

والجهل في الاصطلاح **قسمان: الأول** (الجهل البسيط): هو عَدَمُ العلم عمَّا من شأنه أن يكون عالمًا (أي :المُكلَّف)، لا يصل إليه علمٌ بقضيَّة يفترض فيه معرفتها.

(١) القاموس المحيط مادة (عذر) ج ٢ص٨٦ لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ مؤسسة الحلبي لقاهرة بدون تاريخ.
(٢) مختار الصحاح ص٤٢٠. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المتوفى سنة ٦٦٦هـ دار الكتب العربية بيروت بدون تاريخ.
(٣) أساس البلاغة مادة (عذر) ص٦١٨ جار الله أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري المتوفى ٥٣٨هـ كتاب الشعب القاهرة ١٩٦٠م
(٤) لسان العرب مادة (عذر) ج٥ ص٢٨٥٧ لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكّرم بن علي المعروف بابن منظور المتوفى ٧١١هـ دار المعارف القاهرة بدون تاريخ
(٥) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ص٢٢٨.
(٦) لسان العرب مادة (جهل) ج١ص٧١٤
(٧) أساس البلاغة مادة (جهل) ص١٤٤
(٨) مختار الصحاح مادة (جهل) ص١١٤
(٩) المفردات للراغب الأصفهاني ص٤٩٠.

الثاني: الجهل المُركَّب، وهو عبارة عن اعتقاد جازمٍ غير مطابق للواقع. مثل مُكلَّف تصوَّر مسألةً من مسائل الشرع بخلاف ما هي عليه نتيجَة نظرٍ فاسد أو خبرٍ كاذب أو تقليدٍ من يظن فيه الصواب..

والمقصود مما سبق في تحرير معنى الجهل لغة واصطلاحًا، المتعلق بالعلم لا العمل، فإنه يطلق على الجانبين، وإطلاقه على العمل في مثل قول عمرو بن كلثوم [(١)]:

ألا لا يَجْهَلَنْ أحَدٌ عَلَيْنَا فنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينَا

والقرآن الكريم استعمل كلمة (الجهل) بمعناها العملي في قوله - تعالى -: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [(٢)] فالاستهزاء بالمؤمنين جَهْلٌ، والانصياع إلى الفحش جَهلٌ ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [(٣)] وفي قول الحق تبارك وتعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [(٤)] ليس المقصود الابتعاد عمن ليس عندهم علم وتَرْك إرشادهم، إنما المقصود الابتعاد عن أصحاب التصرفات الطائشة وألَّا يقابَلُوا بمثل فعلهم، فالذنوب تُسمَّى جهلًا - وإنْ عَلِمَ صاحبُها بتحريمها - ويُسمَّى صاحبها جاهلًا؛ لأنه لم يعمل بمقتضى العلم ولك أن تقول إنه سُمِّي بذلك تنزيلًا له منزلة الجاهل بالحكم.

والقرآن الكريم في مواضع عديدة وصف الكفار تارةً بعدم الفقه وعدم العقول والأسماع الأبصار؛ تنزيلًا لهم منزلة فاقديها، لعدم استعمالهم لها الاستعمال الصحيح المؤدِّي للانتفاع، لا عدم الإدراك والفهم الذي تقوم به الحجة عليهم،

---

(١) هو عمرو بن كلثوم بن مالك بن عتاب التغلبي واحد من شعراء الجاهلية المشهورين توفى أواخر القرن السادس الميلادي البيت من معلقته المشهورة راجع تاريخ الأدب العربي أحمد حسن الزيات دار نهضة مصر ص٦٤ وقارن الروائع من الأدب العربي إشراف الدكتور يوسف خليف ص ٢٦١الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣م

(٢) البقرة ٦٧.

(٣) يوسف ٣٣.

(٤) الأعراف ١٩٩.

وهذا من باب جعل عدم الانتفاع في الهداية بالانتفاء المطلق(١).

قد يقول قائل: هل هذا دفاع عن الجهل؟ وهل يترك المرء نفسه فريسة للجهل حتى يتخلص من مَشقَّةِ التكليف أولًا، ثم من تبعات المخالفة ثانيًا؟. **والجواب:** لا هذا، ولا ذاك، إنما المقصود بيان الحقائق الشرعية كما أوضحها العلماء، وهذا فيه رفعةٌ للعلم، كما أن الأعذار التي يعتذر بها الجاهل مطلوبٌ زوالُها، والجاهل كذلك لا يخلو من إثم تفريطه في تَعَلُّم ما يجب عليه ويكفي العلمُ بأنَّ الجاهل في غالب الأحوال مذمومٌ إلا الراغبَ في إزالة ما وُصِمَ به مِنْ جَهْلٍ.

والقرآن الكريم رَفَعَ منزلة العِلْم وأهلِه: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾(٢) ومنزلتهم عالية لا يصل إليها غيرُهم ممن حُرِمَ هذا الفضل، قال - تعالى -: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣).

فالعلماء يُبيِّنون الأحكام للنَّاس، ويُوضِّحون عُقوباتِ الشرع على المُخالف وكذلك رحمة الله لمن تَلبَّسَ بقولٍ أو فعل، وقد قام به مانعٌ يمنع عقوبته ويُعلنون أن بيان الحكم سببٌ لزوال الشُبهة المانعة من لحوق العقاب، فإن العذر الحاصلَ بالاعتقاد ليس المقصودُ بقاءَه؛ بل المطلوب زوالُه بِحَسَبِ الإمكان، ولولا هذا لما وَجَبَ بيانُ العلم، ولكان تركُ النَّاس على جهلهم خيرًا لهم، ولكان ترك دلائل المسائل المشتبهة خيرًا من بيانها(٤).

والمخالفون لدلائل الكتاب والسُنَّةِ نوعان: نوعٌ لا يَعْرِف، فيُعذر بجهلِهِ - مع ما

---

(١) مفتاح دار السعادة لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي(ابن قيم الجوزية) ٧٥١هـ

ج١ ص١٠٤، ١٠٥ دار الكتب العلمية بيروت ط١ ١٩٩٣م باختصار وتصرف.

(٢) المجادلة ١١.

(٣) الزمر ٩.

(٤) مجموع فتاوى لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ ج٢١ ص٢٨

جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه طبعة مصورة دار التقوى بلبيس شرقية بدون تاريخ.

يفوته من كمال المعرفة بالله - تعالى - وصفاته العليا -، ونوعٌ عَلِمَ وأُقيمت عليه الحُجَّة، فخالفَ، فهذا مُستحقٌّ للوعيد، منتظرٌ للعقاب. يقول **ابن تيمية** عن السالكين للبدع المخالفة لهداية الرسل: «إنَّ سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله - تعالى - وأفعاله ما يَنْقُصُون به عن أهل الإيمان نقصًا عظيمًا بالجهل، وإلَّا كانوا من المستحقين للعذاب إذا خالفوا النص الذي قامت به الحجة، فَهُمْ بين محروم ومأثوم»[1].

والبيان الشرعيُّ من العلماء له دَوْرٌ في اجتنابِ كثيرٍ من المُكلَّفين المنهيَّات وثباتهم على ذلك، وكذلك استمرار المُتورِّعين على تَوَرُّعِهم، وعَدَمِ يأس المُنْغمسين في العِصيان من رحمةِ الرحمن الرحيم، ومَنْ يملك القدرة على إزالة عُذْرِه، ويستمر على مخالفته لا يكون معذورًا بطبيعة الحال[2]، وإنما هي شفقةٌ على المُكلَّفِ العاجز عن التعلُّم إما لسببٍ فيه كالتقصير أو الإهمال، وقد يكون الاشتغال بهموم النَّفْسِ أو شهواتها أو لأمرٍ خارج عن إرادته كالنشأة في البيئات الجاهلة التي جَفَّتْ فيها منابع الهداية الربَّانية ونَدَرَ فيها العلماءُ وقد يَحدُث تشويشٌ في بعض المسائل العقدية في أماكن متعددة فلا تظهرُ جَلِيَّةً في أذهان المُكلَّفين ولا يجدون مَنْ يُنبِّهُهُم؛ فيكون هذا عُذرًا خارجًا عن إرادة المكلفين.

- **نبذة تاريخية عن الموضوع:**

الظاهر أنَّ الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يعذرون بالجهل في أصول الدين وفي فروعه بلا تفرقة كما يرى ابنُ تيمية؛ اعتمادًا على ما تَلَقَّوهُ مِنْ صاحب الوحي ﷺ في ذلك (وسيأتي الحديث عن ذلك بالتفصيل إن شاء الله).

لمَّا جاءتْ الخوارج بِرأيها المعروف من تكفير الصحابة، ومِنْ ثَمَّ إسقاط مكانتهم، وعدم اعتبارِهم أساتذةً أو شيوخًا، فأخذتِ الخوارجُ مفاهيمها مباشرة من القرآن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ج٨ ص٣٣٨ دار الكنوز الأدبية بدون تاريخ.

(٢) مجموع الفتاوى ج٢٢ ص١٦.

بفهم مُجزَّأ مبتور، أدَّى بهم إلى القول بِعَدَم العذر بالجهل مطلقا، ومِنْ ثَمَّ تكفير أي شخص يُنْسبُ له خطأ، سواء أكان في أصول الدِّين أم في فروعه.

وجاء نجدة بن عامر، وهو معدودٌ من الخوارج الأزارقة، وقد بعث ابنَهُ على رَأْسِ سَرِيَّة، وحَدَثَ منه ما يُعدُّ عند الخوارج جريمةً لا تُغتفر، واعتذر بِعَدَمِ عِلْمه بالحُكْم الشرعيِّ فيما حَدَثَ منه، فَعَذَرهُ نَجْدَةُ وأصحابُه مُفرِّقًا بين الخطأ في أصول الدين والخطأ في الفروعِ، ومن هنا ظهرَ رأْيٌ ثالثٌ يُفرِّقُ بين الخطأ في العقيدة جهلًا، والخطأ في الفروع جهلًا، فصاحِبُ الخطأ يُعذرُ إذا كان في الفروع، ولا يُعذر إذا كان في الأصول، وظهرت المعتزلة، وأخذت برأي النجدات من الخوارج التي يطلق عليها في كتب الفرق (العاذريَّة)، وفرَّقت بين العذر في الأُصول، والعذر في الفروع.

ومن هنا يرى ابنُ تيمية أن النُظَّار من مُتكلمي أهل السُّنَّة من الأشاعرة والماتريدية الذين فَرَّقوا بين أصلِ الدِّين وفروعه في العُذر؛ أنهم قد أخذوه من المعتزِلة، ولكنَّ أهلَ الحديث؛ وجمعًا من الفقهاء والمتكلمين تركوا ما قاله هؤلاء المتكلمون، واتَّبعوا ما ظهر لهم من أدِلَّة تقول بعذر المسلم مطلقًا، فَظَهرتْ كلماتٌ للشافعي، ومِنْ بعده ابن قتيبة، تتحدَّثُ عن العذر بالجهل، ثم انتشرت بعد ذلك في كتب أصحاب هذا الاتجاه، وخاصة ابن حزم القرطبي، ومن بعده ابن تيمية.

● **المؤلفات السابقة:**

١ ـ الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد:

لأبي عبد اللَّه عبد الرحمن عبد الحميد[1]، يرى هذا المؤلف ـ ويظهر أنه قد أخفى اسمه ـ عَدَمَ العُذر بالجهل في أُمور التوحيد؛ اعتمادًا على ما فهمه من عِدَّةِ أدلَّة من القرآن والسنة، وما فهمه ـ أيضا ـ من كلام بعض أهل العلم، وما نقله من المتكلمين الذين لا يعذُرون بالجهل في أصل الدين، ولكن لي على هذا الكتاب عدة ملاحظات، وقد ظهرت في مواضعها من هذا البحث، ومن أهمها ما يلي:

(١) مؤلف معاصر والغالب أنه قد أخفى اسمه وقد طبع كتابه في مطبعة المدني في فترة السبعينيات.

أ ـ أنه يقتطع من كلام العلماء ما يُؤيِّدُ به وجهةَ نَظَرِه، ويترك أو يتجاهل ما لا يؤيد وجهته أو يدحضها.

ب ـ يقرأ للعلماء قراءةً خاطفة متسرِّعة أَدَّتْ به إلى اضطرابِ نتائجه.

ج ـ مصطلحُ أصل الدِّين عنده غير مصطلح أصل الدين عند المتكلمين، فإذا ما استشهد بكلامهم، فهو في وادٍ وهم في وادٍ آخر؛ لاختلاف المقصود.

٢ ـ العذر بالجهل والردُّ على بدعة التكفير:

للأستاذ أحمد فريد[١]، جمع فيه المؤلف بعضَ الأدلَّة و كلامِ العلماء حول العذر بالجهل، والظاهر أن هذه الدراسة كانت ناتجة عن ردِّ فعلٍ لرأيِ بعضِ الجماعات التي لا تري العذرَ بالجهل.

٣ ـ العذر بالجهل عقيدةُ السلف:

لشريف محمد هزَّاع[٢]، نهج نفس طريقة الأستاذ أحمد فريد في جمع الأدلَّة مع زيادة في استنباط بعض الفوائد الحديثية والفقهية وإيضاح لمفاهيم متعددة؛ مثل تكفير المُعينَّ، وغير ذلك كما اهتمَّ بالرد على بحث الجواب المفيد وغيرِه.

٤ ـ العذر بالجهل بدعةُ الخَلَفِ:

لأبي سعيد البدريِّ[٣]، واضحٌ من عنوانه أنه يردُّ على البحث السابق، والمُؤلِّف لا يرى العذر بالجهل، ويعتبر القائلين به مبتدعة اعتمادًا على أقوالٍ لبعض العلماء قد وضعها في غير موضعها مثل كلام ابن تيمية في عذر الكفار؛ جعله هو في المسلمين المتلبسين بفعل أو قول أو اعتقاد كفري، ويبدو أن المؤلف يسلك في الرد مسلكًا جَدَليًا، ولم يعتمدْ على مراجعَ بل مرجِعُهُ الوحيد تقريبًا؛ هو الكتاب الذي يردُّ عليه، وإذا أراد أن ينقل كلام العلماء؛ فمن نفس الكتاب مع أنه يحكم على المؤلف بالبدعة أو الكفر.

---

(١) مؤلف معاصر من المشتغلين بالدعوة بالإسكندرية وله مؤلفات متعددة منها شجرة الإيمان وغيرها.

(٢) مؤلف معاصر من المشتغلين بالدعوة في محافظات الوجه البحرى.

(٣) مؤلف معاصر وغير معروف لدى.

٥ ـ رسالة (الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل والذي لا يعذر):

لأبي بطين[١]، اعتمد المؤلفُ كلامَ الشيخ محمَّدِ بنِ عبد الوهَّاب القائل بعدم عُذر الجاهل في التوحيد، وترك كلامه في إثبات العذر، ثم اتجه إلى أن أقوال ابن تيمية في عذر الجاهل إنما هي في المسائل الدقيقة، مع أن ابن تيمية لا يرى تكفيرًا في هذه المسائل، فكيف يجعل فيها عذرا ؟!.

٦ ـ العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي:

لأبي يوسف مدحت بن الحسن آل فرَّاج[٢]، وهو يرى عدم العذر بالجهل، ويرى إثبات وصف الشرك مع الجهل وقبل قيام الحجة، وهو يخلط بين المسلم المتلبس باعتقادٍ أو فعل كُفْرِيٍّ دون أن يقصد الكفر والكافر والمشرك الأصلي، ويطيل في الاستدلال من الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم على ذلك دون تحرير محل النزاع؛ كما أن المؤلف يرى أن وصف القرآن للمشركين بالجهل يعنى عدم العلم. وقد تم مناقشته في مواضع متعددة من هذا البحث.

وهناك بعض الرسائل الصغيرة التي لم أطَّلِعْ عليها، وقد ذكرتْها الكتب السابقة، ولم أستطع الحصول عليها مثل:

١ـ الشرك وعدم إعذارِ جاهله. لأحمد طارق[٣].

٢ـ الجماهير والحكام كفَّارٌ أم مسلمون يُعذَرون أم لا يُعذرون. لشافع محمود المحامي[٤].

وعلي الجملة فهذه المؤلفات السابقة؛ الباعث على تأليفها هو الفعل وردُّ الفعل،

---

(١) عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين فقيه الديار النجدية في عصره ولد في الروضة من قرى سدير سنة ١١٩٤ هـ / ١٧٨٠ م ولى قضاء الطائف ثم عنيزة وقصيم سنة ١٢٤٨ هـ توفى سنة ١٧٨٠ هـ / ١٨٦٥ م و له مجموعة رسائل وفتاوي وكتاب مختصر بدائع الفوائد، الانتصار للحانبلة. انظر السحب الوابلة مخطوط، وعقد الدرر ص ١٨ ـ ٦٠، وهدية العارفين ٤١٩/١.

(٢) مؤلف معاصر مقيم بالمملكة العربية السعودية وله كتاب آخر يسمى آثار الحجج الإلهية والظاهر أنه اختصار لهذا الكتاب.

(٣) مؤلف معاصر وغير معروف لدينا.

(٤) أحد المحامين المدافعين عن تنظيم يطلق عليه (الناجون من النار) وقد قدم هذا البحث للمحكمة.

فكلٌّ مؤلِّفٍ يحاولُ إثباتَ وجهته والردَّ على المخالف له. ولم أر ـ فيما أعلم ـ دراسةً قد استوعبت الموضوع من ناحية الأسسِ التي يقوم عليها والمفاهيم المرتبطة به وإلقاء الضوء على أقوال الفِرَقِ التي لها رَأْيٌ في هذا الموضوع.

● المنهج:

كان من مقتضيات هذا البحث استخدام المنهج الوصفيِّ في بعض نقاطه، وفي بعضها المنهج النقدي، وفي بعضها الآخر المنهج التركيبيِّ التحليليِّ، وقد حاولت أن ألتزم الحيدة والموضوعية في عرض الآراء المختلفة لعلماء الفِرَق؛ مُوَضِحًا ـ أحيانًا ـ الأسبابَ والمبررات؛ مُصحِّحًا ـ أحيانًا ـ بعضَ المفاهيم السائدة لدى الباحثين، و[illegible] كنت أميل دائما إلى ترجيح الأقوال التي أراها أقربَ إلى القرآن والسُّنَّة، وهذا ـ في ظنيِّ ـ من الواجبات الأكيدة للباحث المسلم.

● خطة البحث

* **المقدمة:** ذكرت فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره مع نبذة تاريخية عن موضوع البحث وبيَّنتُ المؤلفات السابقة وأوضحت المنهج الذي اتَّبعته، ثم خطة البحث.

* **الباب الأول:**

قد جاء تحت عنوان: (حُجَجُ اللَّهِ على العباد) وهى الأُسس التى تقوم عليها قضيَّةُ العذر بالجهل. وقد قسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول (الفِطْرَة):

تحدثت فيه عن الفِطْرةِ مُوضِّحًا معناها اللُّغوي والاصطلاحيِّ وذكرت معاني الفطرة في القرآن والسُّنَّة وأقوال العلماء ومدي حُجيَّة الفطرة مع بيان دورها في المعارف بصفة عامة والمعرفة الإلهية بصفة خاصة.

وتبينَّ لي أنَّ الفطرة ـ وإن كانت حُجَّةً إلهيةً على البشر ـ ولكنَّ رحمةَ اللَّهِ اقتضتْ ألَّا يُعذِّبَ أحدًا مِنْ خلقه إلَّا بعد وصول الرسالة إلى مسامعه.

الفصل الثاني (العقل):

تناولت الحُجَّةَ الثانية؛ وهي: (العقل) وقَارنْتُ بين مفهوم العقل لَدَى المسلمين ومفهومه لَدَى اليونان. وتحدَّثتُ عن العقْل في القرآن والسُّنَّة وأقوال أهل العلم ثم تضمَّن الفصلُ الكلامَ عن حُجيَّة العقل ودوره في التحسين والتقبيح، وأولَ واجبٍ على المكلَّفِ.

وانتهى البحث في هذا الفصل إلى أنَّ العقل لا مانع من القول بِحُجِيَّتِه، ولكِنْ لا يجب على العبادِ شيءٌ بمجرد العقل؛ ومِنْ ثَمَّ لا يُعَذَّبُ أحدٌ بمجرد عقله.

الفصل الثالث (الرسل):

وقد خَصَّصْتُه للحُجَّةِ الثالثة وهي: (الرُسُل)، تكلَّمتُ فيه ـ أولًا ـ عن معنى النُّبوةِ والرسالةِ وحُكمها وطُرُقِ الاستدلال على صدق النبيِّ، ثم تحدَّثتُ عن مدى حُجِّيةِ الرسُلِ، وانتهيت إلى أنَّها الحجةُ الوحيدة المعتَمَدَةُ التي تَفصِل بين أهل النَّعيم وأهلِ الشَّقاء؛ أعني: أهلِ الإيمان وأهلِ الكفران.

* **الباب الثاني:**

جاء تحت عنوان: (المفاهيم التمهيديَّة لقضية العذر بالجهل) والباب ينقسم إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول (الإيمان ومتعلقاته):

تحدثت فيه عن الإيمان، وما يرتبط به وعلاقة الإيمان بالإسلام مُوضِّحًا آراءَ الفِرَقِ الإسلاميَّة وتطرَّقَ البحثُ إلى مفهوم الشهادة؛ ومعانيها وبيان أنَّها الحدُّ الفاصل بين الإسلام والكفر.

الفصل الثاني (حقيقةُ الكُفر ونظائِره):

تحدثتُ عن حقيقة الكفر ونظائره من الشِّرْكِ وأنواعه.

الفصل الثالث (التكليفُ وعوارضُه وما يرتبط به):

وقد تضمَّن الكلامُ في هذا الفصل في التكليفِ وعوارضِه وخاصةً عارض الجهل وضوابط تكفير المُعينَّ والحجة، (معناها وصفتها وصفة من يقوم بها.)

* **الباب الثالث:**

تناولتُ في هذا الباب: **(مذاهبَ عُلماءِ الفِرَقِ الإسلاميَّة في قضيَّة العُذْرِ بالجْهل)**. وهو مُقسَّمٌ - أيضًا - إلى ثلاثة فُصول:

الفصل الأول (عُذْرُ المسلم):

وقد تضمَّن الحديثُ عن وِجْهةِ عُلماء الحديثِ والسُنَّة في العُذْرِ بالجهل؛ وهمْ لا يُفرِّقون في العذر بينَ أُصولِ الدِّين وفروعِه؛ وهو الاتجاه الأول، ثم تحدثتُ عن الاتجاه الثاني؛ وهم الذين فرَّقوا في العُذْرِ بين أُصولِ الدِّين وفروعِه فلم يَعذُروا في أصلِ الدِّين وعذروا في الفروع؛ وهم (الخوارج والمعتزلة وبعض النُظَّار والمُتكلِّمين من الأشاعرة الماتريدية) ثم تحدثتُ عن العذر بالجهل عند الإباضية كفرقة مُستَقِلَّة.

الفصل الثاني (عُذْرُ أهلِ الفَتْرَة):

دار الحديث فيه عن عذر أهل الفترة وأقوال أهل العلم وانتهيت إلى إمكانية الجمع بين القول بعذر أهل الفترة وارتفاع العذاب عنهم مطلقًا وبين القول بامتحانهم في عرصات القيامة.

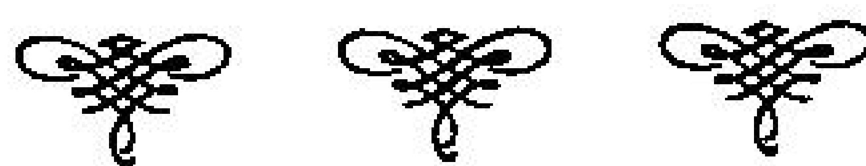
الفصل الثالث (عذر الكفار):

تحدثتُ فيه عن مذاهبِ أَهْلِ العِلْمِ من المُتكلِّمين والفقهاء فِي عُذْرِ غير المُسلم الذي لم يَصلْهُ خبرُ الرسولِ ﷺ.

* **الخاتمة:**

تحدثتُ فيها عن أهمِّ ما في البحث من أفكارٍ ونتائج.

واللَّهُ المُوفِّقُ والهادي إلى سواء السبيل.



الباب الأول

الأُسُسُ التي تقومُ عليها قضيَّةُ العُذْرِ بالجهل

(حُجَجُ اللَّهِ على العباد)

تمهيد

مِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ قُدومَ الإنسان إلى هذه الحياة؛ لم يكن في الحقيقة إلَّا لهدفٍ وحكمةٍ وغايةٍ؛ فَمِنْ أجلِ ذلك؛ كان الابتلاءُ والتمحيصُ بالخيرِ والشرِّ، وليكونَ كلُّ واحدٍ منَّا على بيِّنةٍ مِنْ أمرِه؛ فقد أعطانا اللَّهُ العقولَ ومَنَّ علينا بالأفهام، وجعل لنا وسائل من أسماعٍ وأبصارٍ، وأَقْدَرَنا على التمييز بين الخير والشر، وعندما نقف أمامَه - تعالى - وندعي العجزَ عَنْ الخيرات، أو نختلق أعذارًا أو نَدَّعي موانعَ، فإنَّ دعوانا باطلةٌ، وحُجَّتُنا داحضةٌ، ولِلَّهِ الحجَّةُ البالغة، فالعدالة الربانيَّة اقتضتْ قَبْلَ أَنْ تحاسِب الإنسان، أنْ تُقيمَ عليه الحُجَّةَ تلْوَ الأخرى، حتَّى لا يجد عُذْرًا يعتذر به عند ربه.

فما معنى الحُجَّة التي أقامها اللَّهُ - تعالى - على العباد؟ إذا نظرنا إلى معناها اللُّغوي، وجدنا الحُجَّةَ - بالضم - البرهان[1] وتأتي كذلك بمعنى القَصْدِ والغَلَبةِ عند الخُصومة، وابنُ فارسٍ يُقدِّم لنا تعليلًا لمجيئها بمعنى القصد وذلك لأنه «بها يُقصَدُ الحق المطلوب»[2] والمنتصِرُ على صاحبِه في المناظرات، يُطْلِقُ على أدلته حُجَّةً. قال الأزهري: «**الحُجَّةُ الوجْهُ الذي يكون به الظَفَرُ عند الخُصومة، (فحجَّ آدمُ موسى أي: غَلبهُ بالحُجَّةِ**»[3] أمَّا المَحَجّةَ؛ فيقول الزَمَخْشَريُّ[4]: إنها «**الواضِحة**»[5].

فَمِنْ مجموعِ ما ذَكَرْنا يتبيَّنُ لنا، أن الحُجَّةَ تدورُ حَوْلَ معنى القَصْدِ والوضُوحِ والبُرهانِ والبيِّنة والغَلَبةِ.

أما المعنى الاصطلاحي للحُجَّة؛ فيسوق لنا الرَّاغِبُ الأصفهانيُّ تعريفًا يحمل

---

(١) القاموس المحيط، مادة (حج) ج١ ص١٨٣ مؤسسة الحلبي القاهرة بدون تاريخ.
(٢) معجم مقاييس اللغة مادة (حج) ص٢٥٠ دار الفكر بيروت ط١ ١٤١٥هـ -١٩٨٤م.
(٣) لسان العرب مادة (حج) ج١ ص٧٧٩ دار المعارف القاهرة.
(٤) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، من أئمة العلم والتفسير والأدب ولد في زمخشر من قرى خوارزم سنة ٤٦٧ هـ / ١٠٧٥ م وتوفى فيها سنة ٥٣٨ هـ / ١١٢٤ م من مؤلفاته (الكشاف، أساس البلاغة، المفصل، المقامات، مقدمة الأدب، المستقصى) انظر وفيات الأعيان ٨١/٢، إرشاد الأدب ١٤٧/٨، لسان الميزان ٤/٦.
(٥) أساس البلاغة مادة (حج) ص١٤٥ دار الشعب القاهرة.

معنى البُرهانِ القاطعِ، الذي لا يحتمل معه إلا صِحَّةَ طَرَفٍ واحدٍ مِنْ طرفَين مُتناقِضَينْ، أحدُهما صحيحٌ، والآخرُ غيرُ صحيح، يقول: «**الحجة: الدلالة المُبيِّنة للمَحجَّةِ أي: القَصْدُ المستقيم الَّذي يقتضي صِحَّةَ أحدِ النقيضين**»[(١)]، ولِكَي يكونَ هذا التعريفُ مفهومًا نجعلُه في نقاط:

١ ـ الحُجَّة تشتمل على البيانِ الواضحِ الذي لا خَفَاءَ فيه؛ وإلى ذلك أشار بقوله: «**الدلالةُ المبيِّنةُ للحُجَّة**»[(٢)].

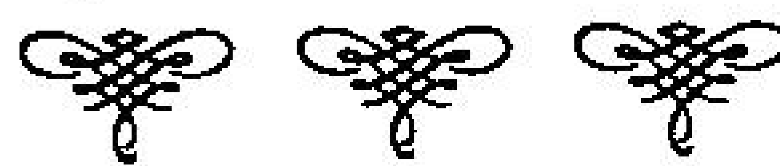
٢ ـ تشتملُ على طريقٍ سَوِيٍّ لا عِوَجَ فيه، وإليه الإشارة «**بالقصد المستقيم**»[(٣)] هناك طرفان: طرفٌ معه برهانٌ صحيحٌ، وآخرُ معه كلامٌ غيرُ صحيح؛ وفي هذا قال: «**يقتضي صحةَ أحدِ النقيضين**»[(٤)].

ويرى الراغبُ جوازَ إطلاق الحُجَّةِ على «**صاحبِ الخصم المُبْطِل**»[(٥)]، ودليله: قوله ـ تعالى ـ: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[(٦)] لكنها هنا مضافة مُقيَّدة، وواضحٌ إذن ممَّا أسلفناه: أن الحُجَّةَ بُرهانٌ وبيانٌ مِنَ الخالقِ ـ تبارك وتعالى ـ أراد به أن يقطعَ عُذْرَ الخلق يومَ القِيامة؛ لكي لا يكون لهم ما يجادلون به، أو يحاجُّون ربَّهم. فيُظْهِرُ لهم في الدنيا آياتِه البيِّنة، في الأَنْفُسِ، والآفاق وجعل لهم فطرةً وعقولًا؛ تدلُّهم على الطريق السويِّ. ولم يَكْتفِ بذلك؛ بل رحمهم الرحمةَ الواسعة بإرسالِ الرُّسُلِ الذين جاءوا إلى البشر لتدعيم الفطرة وتنبيهِ العقل. وسأذكر بعون اللَّه وقوته في هذا الباب هذه الحجج الربانية في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الفطرة.

الفصل الثاني: العقل.

الفصل الثالث: الرسل.



(١) المفردات في غريب القرآن مادة حج ص١٥٥ مكتبة الأنجلو القاهرة.

(٢) نفس المصدر ص١٥٥.

(٣) نفس المصدر ص١٥٥.

(٤) نفس المصدر ص١٥٥.

(٥) نفس المصدر ص١٥٥.

(٦) الشورى١٦.

الفصل الأول

الحُجّةُ الأولى
(الفِطْرَة)

أولًا: تعريف الفطرة:

القرآن الكريم في خطابه للخلق؛ بشأن تثبيت العقيدة في النُّفوس؛ قد وضع الناس أمام حقائق يقينية كُبرى تعتمدُ أولَ ما تعتمد؛ على سبرِ أغوار النفس البشرية وتخليصِها من رُكام الموروثات البيئية التي تعوق الناس عن إتباع الحق، ومع أنه يُخاطِب الإنسانَ بمفهومه الكُلّي، رُوحًا، وجَسدًا، وقَلبًا، وعَقلًا؛ ولكننا نجدُ التركيزَ على الوعْي البشريّ؛ ليتجاوز به مفسدات الحقائق الإيمانية.

ومن هنا كان الخطابُ القرآنيُّ للفطرةِ البشريَّةِ لتنْقِيتها من الملُوَّثات؛ فلا تملك إلَّا التسليم لسببٍ واحدٍ؛ هو أن الحقائق الإيمانية التي جاء بها القرآن الكريم متوافقةٌ مع ما وُضِعَ في هذه الفطرة. ولهذا؛ كان لا بُدَّ لنا من معرفة الفطرة البشريَّة وما لها من دَوْرٍ في مصيرِ البشرِ في ناحيةٍ من أهم نواحِيه وهي (الإيمان أو الكفر) ولذلك فلابد من التعرُّف على المفهوم اللُّغوي للفطرة:

فالفِطرة في اللغة: «الخِلْقة»[1] وهي مصدر من (فَطَرَ)، ويقال: فَطَرَ اللَّهُ الخلقَ: خَلَقَهُم وبَرأَهُم وأَنشَأهُم. والفِطرة: **«الخِلْقَةُ التي خُلِقَ عليها المولودُ في بَطْنِ أُمّه»**[2] وافتطر الأمرَ: ابتدعَهُ[3].

ومما سبق يتبينُ لنا أن مادة (فطر) تدور حول الإنشاء والخلق والابتداء، وكلمة (الفطرة) معانيها ترتكز في الصفاتِ التي نشأ عليها الإنسان منذ خِلْقَتِه الأُولى أي: أنه خُلِقَ لِمُهمَّةٍ فينبغي أنْ تكونَ ذاتُه مُهيَّأةً ومُستعدةً لتلقِّي التكليفِ الربانيِّ.

---

(١) معجم مقاييس اللغة مادة (فطر) ص٨٤٣.
(٢) القاموس المحيط مادة (فطر) ج٢ ص١١٠،وانظر لسان العرب نفس المادة ج٥ ص٣٤٣٣.
(٣) أساس البلاغة مادة (فطر) ص٧١٩.

أمَّا المعنى الاصطلاحيُّ للفِطْرةِ: فنجد عند الراغب الأصفهاني تعريفًا يَعْتَبِرُ فيه الفِطْرَة قوةً وُضِعتْ داخلَ الإنسان تُعِينُه على مَعرفةِ الإيمان. واستدلَّ الراغبُ على ذلك بأنَّ العربَ يعرفون اللَّهَ - تعالى - رغم وثنيَّتِهِم يقول: «**وفِطرةُ اللَّهِ هي ما رَكَزَ في الإنسانِ مِنْ قُوَّتِه على معرفةِ الإيمان**»(١) أي: أنها جِبِلَّةٌ لا دخلَ للإنسانِ فيها تُهَيئُه لقُبول الدِّينِ.(٢)

ولابن تيمية تعريفٌ قريب ممَّا سبق؛ فقد جعل من الفطرة قوةً مُودَعَةً داخِل بني آدم تستلزمُ الإسلامَ بذاتها؛ بشرط عَدَمِ وجُودِ المعارضِ الذي يمنعها من الانْصياعِ للحقِّ. فيشير للفطرة قائلًا: «**هذه القوةُ العِلْميَّة التي تقتضي بذاتها الإسلامَ ما لم يمنعْها مانعٌ**»(٣) فالإنسان لَو تُرِكَ بغير تغييرٍ في فطرتهِ لم يختر إلا الإسلامَ وهذا التغييرُ للفطرةِ السويَّةِ يكونُ بالاعتقادات الباطلة المخالِفة للإسلام؛ ولذا ذَكَرَ ابنُ تيمية في موضعٍ آخر أن الفطرة: «**السلامة من الاعتقادات الباطلة والقبول للعقائد الصحيحة**»(٤) وهذا التعريف المتميز بالدقة يتفق مع الحديث النبوي الشريف: «**كُلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ**» وسيأتي بيان ذلك.

● **ونستخلص مما سبق أن:**

١- الإنسانَ خُلِق مُزودًا بوعيٍ يجعلُه يقبل الدِّينَ الحقَّ.

٢- الذي يمنعُ الناسَ مِنْ قُبولِ الإيمان هو تعرُّضُهم لمُفْسِداتِ الفطرة داخلَ النَّفْسِ وخارجَها من البيئة المحيطةِ بهم.

٣- خطابُ القرآن جاء للنَّاسِ للتَخلُّصِ مِنْ هذه الضُغوطِ الخارجيَّة المُعوِّقةِ.

٤- الحقائقُ الإيمانيَّةُ مُتَّفقةٌ مع ما أودَعَها اللَّهُ مِنْ فِطرةٍ في النَّفْسِ البشريَّة.

---

(١) المفردات مادة (فطر) بتصرف يسير في كلمة واحدة حتى يستقيم المعنى.

(٢) مجموع الفتاوى ج٤ ص٢٤٧ لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية،جمع وترتيب عبد الرحمن قاسم، دار التقوى للنشر بلبيس شرقية،بدون تاريخ.

(٣) المرجع السابق : ج٤ ص٢٤٧.

(٤) المرجع السابق : ج٤ ص٣٠.

ثانيا: الفطرة والإدراك المعرفي:

التقسيمُ المتعارف عليه لَدَى المناطقة والمُتكلِّمين لِمُطلقِ الإدراك أنَّه قِسمان: تَصوُّرٌ وتَصْدِيقٌ؛ فالتصوُّرُ متعلقٌ بإدراك المعنى المُفْرَدِ بلا علاقة أو نِسْبةٍ، مثالُ ذلك: منزلٌ، بيتٌ، حديقةٌ، جامعةٌ، والتَّصديقُ إدراكُ نِسْبةٍ أو علاقةٍ بين مُفردَيْن أو أكثر؛ مثاله، حينما أقولُ: محمدٌ قارئٌ، فقد أدركتُ وقوعَ نسبةِ القراءةِ لمُحمدٍ، والتَّصَوُّرُ والتصديقُ كِلاهما إمَّا ضَروريٌّ أو نَظَريٌّ؛ فالضروري: لا يحتاجُ إلى تأمُّلٍ لكي نَفهَمهُ ونَعِيَهُ، والنظريُّ: يحتاجُ إلى إمعانِ نَظَرٍ وإعمالِ ذِهْنٍ لكي نُدرِكَ العلاقاتِ؛ فنخرجَ مِنْها بنتائجَ أو فوائد.

ويتواردُ على الذِّهن سؤالٌ يُعَدُّ من الأسئلة التي شَغَلَتْ عُقولًا لا حَصْرَ لها في تاريخ الفِكْر البشريِّ في القديم والحديث على حدٍّ سواء وهو: ما المصدرُ الحقيقيُّ للتصورات والضروريات؟ فالبَشَرُ مُتَّفِقون على العلم بها؛ ولكن أَهِيَ كَسْبيَّةٌ أَمْ فِطْرِيَّةٌ؟ أيُولَدُ الإنسانُ وهو مُزوَّدٌ بها؟ أمِ يعرفُها ويكتَسِبها بعدَ وِلادته عن طريق الحواس؟.

فإذا رجعنا إلى الفِكْر اليونانيِّ القديم؛ نَجدُ إجابةً لهذه الأسئلة عند أفلاطون؛ فعِنْدَهُ أنَّ النفسَ البشريَّةَ قَبْلَ نُزولها البَدَنَ كانت عارفةً، ثم وقع منها النسيانُ عند الالتصاق بالبدن، وهي في هذه الحياة تقوم بعمليةِ تَذَكُّرٍ لما كانتْ تَعْرِفُهُ. ومِنْ ثَمَّ؛ فنظرية التَذَكُّر الأفلاطونية تقومُ على أساس «**أنَّ لكلِّ موجودٍ جَوهري صورةً مجردةً في عالم الإله (عالم المثل) وأنَّ خَلْقَ الأرواح سابقٌ لخَلْقِ الأبدان**»[1] والإدراكُ البشريُّ يَعْرِفُ ويتَعلَّمُ عن طريق التذكُّرِ. لقد أجهدَ أفلاطون نَفْسَهُ ليجيبَ عَنْ الأسئلة المذكورةِ آنفًا، ولكن نظريته هذه لم تَسْلَمْ مِنْ نقدٍ، مع أنَّه لم يستطعْ أن يُقدِّم دليلًا عقليًا واحدًا على مزاعمه؛ التي وُصِفَتْ بأنها أسطورية.[2]

(١) الإنسان والعقل، الدكتور نايف معروف دار سبيل الرشاد بيروت ص١٤ ط١ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

(٢) فلسفتنا لمحمد باقر الصدر ص٥٤ دار التعارف للمطبوعات بيروت ط١٥ سنة ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

ومع ذلك فَفِكرتُه عَجَزتْ عن تفسيرِ معقولٍ للعِلاقةِ بين البَدَنِ والنَّفسِ؛ أَضِفْ إلى ذلك أنَّ هذه النظرية تُؤدِّي إلى «**عَدَمِ الرُّجوعِ إلى التجربةِ، وقيام تعارضٍ شديدٍ بين التجربة والتصوُّر**»[١]؛ وبالتالي فقدان أيِّ نتيجةٍ حتميَّةٍ يقينية.

فإذا انتقلنا إلى مفهومِ عُلماء الإسلام للإجابةِ عن هذه الأسئلة نَجِدُ اتجاهين: الأوَّلُ: يَرَى أنَّ الإنسان مولودٌ وهو خالٍ تمامًا من أيِّ معرفةٍ، ثم يتعلَّمُ بعدَ ذلك عن طريقِ حواسِّه. الثاني: يرى أنَّ المبادئَ العقليَّةَ خُلِقَ الإنسانُ وهو مُزوَّدٌ بها؛ ولا دَخْلَ لهُ فيها. وسَنَعْرِضُ وجهةَ نظرِ كلِّ فريقٍ؛ مع ترجيحِ ما نراه صوابًا.

● **فالاتجاه الأول:**

يرى أنَّ الإنسانَ خُلِقَ في مَبدأِ فطرته خاليًا مِنْ معرفةِ أيِّ شيءٍ ثُمَّ يتعلَّمُ عن طريقِ الحواس، وهذا ما مالَ إليه كثيرٌ مِنْ المعتزلة؛ ومنهم أحدُ علمائهم؛ وهو (الزمخشري) ويستدلُّ أصحابُ هذه الوجهة بظاهرِ قولِه - تعالى -: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٧٨﴾[٢] ولكن كيف يتمُّ التَعلُّم؟ فاللَّهُ أعطى الإنسانَ وسيلةَ التَعلُّم «**لإزالة الجهل الذي وُلِد عليه**»[٣] لأنَّه في حقيقة الأمر وُلِدَ لا يعلم شيئًا في حق المنعم، ومُنِحَ الوسائلَ ليؤدِّي المُهِمَّة التي خُلِقَ من أجلها وهي: «**شُكْرُ المنعِم وعبادتُه والقيامُ بحقوقه**»[٤] فإذا وُلِدَ المرءُ وهو على هذا النَّحْوِ من الخُلوِّ التامِّ مِنَ الإدراك والمعرفة، فكيف تَحدُثُ في نفوسنا ؟.

يجيبُ الرازي[٥] - وقد مال إلى رأي المعتزلة في هذه المسألة - بأنها تحدُثُ «في

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د.راجح الكردي ص٢٥١ مكتبة المؤيد ١٤١٢هـ ١٩٩٢م المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٢) النحل ٧٨.

(٣) الكشاف للزمخشري : ج٢ ص٤٢٢ دار الفكر القاهرة. بدون تاريخ.

(٤) نفس المصدر.

(٥) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، الإمام المفسر وهو قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الرّى سنة ٥٤٤ هـ / ١١٥٠ وإليها ورد نسبه فيقال له ابن خطيب الرّى توفى في هراة سنة ٦٠٦ هـ / ١٢١٠م من تصانيفه (مفاتيح الغيب، معالم أصول الدين، عصمة الأنبياء، الأربعون في أصول الدين. انظر طبقات الأطباء =

نفوسنا ـ بعد عدمها ـ بواسطة إعانة الحواس التي هي (السمع والأبصار)»(١) ويبينُ الشَّكْلَ التدريجي الذي تتم به هذه الإدراكات فيقول: «**النَّفْسُ كانت في مبدأ الخِلْقةِ خالية مِنْ جميعِ العُلوم، إلَّا أنَّه ـ تعالى ـ خَلَقَ السمعَ والبصرَ فإذا أبصرَ الطفلُ شيئًا مرةً بعد أخرى، ارتسمَ في خياله ماهيةُ ذلك المُبْصَر وكذلك إذا سَمِعَ مرةً أخرى، أي ارتسم في سمعه وخياله ذلك المسموع، وكذا القول في سائر الحواسِّ؛ فيصير حُصولُ الحواسِّ سببًا لحصول المحسوسات في النَّفْسِ والعقل»**(٢)، وهكذا مَالَ الرازيُّ إلى أنَّ مصادرَ العلومِ البدهيَّة إنَّما هي حِسِّيَّةٌ عَنْ طريق وسائِلِها التي وهَبها اللَّهُ ـ تعالى ـ للإنسان، حتى العلوم ـ المتفق عليها أنها كَسبيَّة ـ هي بدورها مبنيَّةٌ على البدهية الأولية، وقد عرفنا مَصْدَرَها فوجودُ الحواسِّ سببٌ لحصولِ المعارف(٣).

● **أما الاتجاه الثاني:**

فَيَرى فِطْرِيَّةَ المباديءِ العقلية، ووقُوعها في النَّفسِ البشريَّةِ بغير كَسْبٍ منها؛ ذلك لأنها «**أوائلُ العقل الذي لا يختلفُ فيها ذو عقل**»(٤) ولا يستطيعُ أن يشكَّ فيها أحدٌ من الخلق؛ بل ومنِ المُستغرَبِ أنَّ الشخصَ لا يدري كيفَ دَخَلَتْ في نَفْسِه، والرجل الذي يُظْهِرُ شَكًا فيها، لا يكون إلَّا مريضًا أو به عِلَّةٌ، ولهذا نرى «**جميعَ بني آدم يَشتوِي في الإقرار به**»(٥) وذلك لأنها كما يقول ابن حزم: «**ضروراتٌ أوقعها اللَّه في النَّفسِ**»(٦) لا ينفكُّ عنها البَشَر مُطلقًا.

= ٢٣/٢، الوفيات ٤٧٤/١ ،مفتاح السعادة ٤٤٥/١-٤٥١، لسان الميزان ٤٢٦/٤، طبقات الشافعية ٣٣/٥.

(١) مفاتيح الغيب ج٩ ص٦٠١ للإمام فخر الدين الرازي المتوفى ٦٠٦هـ دار الغد العربي القاهرة.

(٢) السابق ج٩ ص٦٠١.

(٣) السابق ج٩ ص٦٠٢.

(٤) الفصل لابن حزم ج٢ ص٤٩٠ أبو محمد على بن أحمد بن سعيد مكتبة السلام العالمية بدون تاريخ.

(٥) السابق بتصرف ج١ ص١٢.

(٦) السابق نفس الصفحة.

ويجزم الشاطبيُّ(١) بأن البدهيات الضرورية هي «**فعْلُ اللهِ - تعالى - وهو أمر مُتفقٌ عليه بينَ أهل الإسلام**»(٢) أي: لا دَخْلَ للفردِ فيها، ومَعَ أنَّ المُعتزِلَةَ يقولون: إنَّ العبد هو الذي يخلُقُ أفعالَ نَفْسِهِ، لكننا نجدُ القاضي عبدَ الجبَّار(٣) شذَّ عن هذه القاعدة الاعتزالية، ورَأَى أنَّ المُدركات الضرورية مِنْ فعله - تعالى - داخلَ نَفْس الإنسان فقال: «**إنَّ قُبْحَ القبيح وحُسْنَ الحَسَنِ مِنَ العُلوم الضروريَّةِ التي يَخلُقُها اللهُ - تعالى - في النَّفس**»(٤) وإن هذه العلوم الضرورية حينما تَحصُل في نفس المُتلقِّي إنَّما هي فِعْلُهُ - تعالى -، يقول: «**العلم الحاصل للمدرك يجب أن يكون فعلَه - تعالى -**»(٥) ومن المعلوم أنَّ هذا لا دَخْلَ للعبدِ فيه.

وممَّا سبقَ يتبينُ لنا: أنَّ الإنسانَ يُولَدُ وهو مُزَوَّدٌ بأَهْلِيَّةٍ خاصَّةٍ مُستقبِلَةٍ للتصوراتِ والضروراتِ، لا يستطيعُ أَنْ ينفكَّ عنها بحالٍ. ذلك أنَّ «**العبدَ له قوةُ الشُّعورِ والإحساسِ والإدراكِ، وقوةِ الإدراك والحركة**»(٦) وهناك ارتباطٌ بين الاثنين أَعْني قوةَ الشُّعورِ والإحساس والإدراك، هذه واحدة، والثانية: قوةُ الإدراكِ والحركة، فبِقُوَّةِ الشعورِ والإحساس والإدراك يُصَدِّقُ بالحقِّ ويُكَذِّبُ بالباطلِ، وبِقُوَّةِ الإدراك والحركةِ يأخذُ المُلائمَ ويُبغضُ الضارَّ المنافي، «**واللهُ خَلَقَ عِبادَهُ على الفِطْرةِ التي**

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ من أهل غرناطة كان من أئمة المالكية ومن أشهر كتبه الاعتصام والموافقات توفى ٧٩٠ هـ انظر الأعلام للزركلي ٧٥/١.

(٢) الاعتصام ج٢ ص٤٩٠ للشاطبي تحقيق أحمد عبد الشافي دار الكتب العلمية بيروت ط٢ ١٤١١هـ ١٩٩١م.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدابادي أبو الحسين قاض، أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه بقاضي القضاة ولا يطلق هذا اللقب على غيره ولد ومات بالرّي سنة ٤١٥ هـ / ١٠٢٥م له تصانيف كثيرة منها تنزيه القرآن عن المطاعن الأمالي، المجموع في المحيط بالتكليف، شرح الأصول الخمسة. انظر الرسالة المستطرفة ص ١٢٠، والسبكي ٢١٩/٣، لسان الميزان ٣٨٦/٣، تاريخ بغداد ١١٣/١١ الأعلام ٢٧٤/٣.

(٤) المغنى في أبواب التوحيد والعدل ج١٢ ص٥٩، النظر والمعارف تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور والدكتور طه حسين المؤسسة المصرية العامة القاهرة ١٩٦٢ م.

(٥) المغنى ج١٢ ص ٥٩.

(٦) مجموع الفتاوى ج٤ ص٣٢.

مِنها معرفةُ الحقِّ والتصديقِ به ومعرفةُ الباطلِ والتكذيبُ به»(١) فهي قُدْرَةٌ مُودَعَةٌ في النَّفْسِ تستطيعُ التمييزَ.

ولا يَلْزَمُ مِنْ هذا القولِ الادِّعاءُ بأنَّ الطفلَ الصغيرَ المولودَ حديثًا يَستطيعُ أنْ يَعِي هذه المعارفَ وإنَّما المقصودُ أنها موجودةٌ فيه بالقوَّةِ حتى يَكْبُرَ شيئًا فشيئًا؛ فتُوجَدَ فيه بالفِعْلِ. ولهذا كانَ هذا الاتجاه هو الراجحَ لِقُوَّةِ دليله.

وقَدْ يقالُ هذا مُتَعارِضٌ مع قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾(٢).

وجواب ذلك: أنَّه لا تَعارُضَ، لأننا لا نَدَّعِي وُجودَ هذه المعارِف في الأطفال بمُجَرَّدِ الولادة، فالطفلُ يخرجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّه يُحِبَ لَبَنَ أُمِّهِ ويطلبه ويَحبُّ الحُلو ويَطْلُبه ما لمْ يَعْرِضْ له عارضٌ، كذلِك عندما يَكْبُر يجدُ نَفسَه مُدرِكةٌ للتصوراتِ والبدهيات المتعارف عليها بين البشر من غير إنْكَارٍ، وقد مالَ إلى الاتجاه الأوَّلِ ـ من الفلاسفة المعاصرين ـ أصحابُ المذاهب الماديَّة والتجريبية، وكذلك الوضعية المنطقية، وصارَ مع أصحاب الاتجاه الثاني أصحابُ المذاهب المثالية والعقليَّة من الفلاسفة المعاصرين(٣).

ثالثا: الفطرة ومعرفة الله:

مِنْ حقِّ الناظرِ في الناحية العَقَدية لتاريخ الإنسان، أَنْ يُحْكَمَ عليه بِأَنَّهُ حيوان مُتَديِّن، فالغريزة الدينيَّة ـ كما يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين ـ **«مُشتَرَكَةٌ بين الأجناس البشريَّة»**(٤) وبَيْنَ كُلِّ شُعوب أهلِ الأرضِ على مرِّ العُصورِ والأَزْمانِ،

---

(١) السابق نفس الصفحة.

(٢) النحل ٧٨.

(٣) انظر في هذا أسس الفلسفة د.توفيق الطويل ص٢٩٦ وما بعدها مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط٣ ١٩٨٥م، وفلسفتنا لمحمد باقر الصدر ص٥٧، الإنسان والعقل د. نايف معروف ص٨٥ وما بعدها ونظرية المعرفة د.راجح الكردي ومصادر المعرفة د.عبد الرحمن زيد الزنيدي مكتبة المؤيد من مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

(٤) نقلًا عن: الدين، د.محمد عبد الله دراز ص٨٢ دار القلم الكويت ١٤٢ هـ١٩٨٢م

حتَّى إننا يمكنُ اعتبارُها «**إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية**»[١] التي لا يمكن لأحد أن ينكرها.

أما ظاهرة الإلحاد؛ فتعدُّ من الظواهر الاستثنائية التي تؤكد القاعدة ولا تلغيها، وقد تَتبَّعَ المهتمون بهذه الظاهرة تاريخَ الديانات فوجدوا جماعاتٍ بشريَّة استغنت عن الفلسفة أو الفنون، ولكنهم لم يجدوا جماعةً إنسانية عاشت بلا دِيانة[٢].

انتهينا من قبلُ في تعريف الفطرة بأنَّها قوة عِلْميَّة أودعها اللَّهُ داخلَ الإنسانِ وهذا يُفسِّر لنا سببَ وجود الغريزة الدينيَّة، ملازمةً للخلائق على اختلاف الأزمنة والبيئات؛ وأن النَّفْسَ البشريّة كما خَلَقها اللَّهُ؛ بها دوافعُ فطريَّة قويَّة مُتأصِّلة، لا يستطيع الإنسانُ التَخلُّصَ منها؛ فهل لهذه الدوافع ولهذا الوعي علاقةٌ بمعرفة اللَّهِ تعالى؟ وجواب ذلك: أن فريقًا جمًّا من علماءِ المسلمين يرى أنَّ معرفة اللَّهِ ـ تعالى ـ فطريَّةٌ وإن كان أكثرُ المتكلِّمين يرى أنها مُكْتَسبَة عن طريق النَّظَر العَقْلي:، والذي يَعنينا الآنَ هو الاتجاه الفطريُّ وخلاصة قولهم: «**أنَّ الإحساسَ بوجود الخالقِ مغروسٌ في فطرةِ البَشَرِ وأعماقِ ضمائرهم؛ يشعر به كلُّ عاقل ولو لم يستخدمْ طُرقَ البرهنةِ المختلفة**»[٣].

وسيحاول البحثُ إلقاءَ الضَوْءِ على هذا الاتِّجاه من خلال مجموعةٍ من أعلامه؛ وبطبيعة الحال؛ لا يستطيع البحث ولا يَتَّسِعُ نطاقُه لاستقصاءِ كلِّ أعلامِه؛ ولكن سَنختارُ أبرزَ هؤلاءِ لنأخذَ فكرةً كامِلةً عن وجهةِ نَظَرِهم، وقد وقع الاختيارُ على خَمْسَةِ علماءِ بِحَسَبِ الترتيب الزَمنِّي وهم:

١ـ الرَّاغبُ الأصفهانيُّ.

٢ـ أبو حامدِ الغزاليُّ.

٣ـ الشَّهْرستانيُّ.

---

(١) السابق نفس الصفحة.

(٢) من أمثلة من تتبع هذه الظاهرة الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون السابق ص٨٣.

(٣) لمحات من الفكر الكلامي لأستاذنا الدكتور حسن الشافعي ص١٢ مطبعة العمرانية القاهرة ١٩٩٣م.

٤- ابنُ تيمية.

٥- ابنُ أبي العزِّ الحَنَفِيُّ.

١ - الرَّاغِبُ الأصفهانيُّ(١):

يرى الراغبُ أنَّ معرفَةَ اللَّهِ - تعالى - «**مركوزةٌ في النفس**»(٢) مُدلِّلًا على ذلك؛ بأنَّ كلَّ إنسانٍ يَنْظُرُ في نفسهِ فيجدُ أنَّه مفعولٌ، وهو يعلم «**أنَّ له فاعلًا فَعَلَهُ**»(٣)، وكذلك يُعَدُّ من الأمور الفطرية عِلْمُ الشخصِ بانتقاله من حالٍ إلى حال، فيسأل نفسه: مَنِ الذي يَنْقُلُه؛ فيعلمُ في نَفْسِه أنَّ له ربًّا «**نقلَهُ مِنَ الأحوالِ المختلفة**»(٤) هذه طريقةٌ مغروزةٌ داخلَ كلِّ نفس بشريَّة، ويُقدِّم الراغبُ أدِلَّةً قُرآنيَّةً تثبتُ فطريَّة معرفة الصانع؛ فهو يستدل بقوله - تعالى -: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾(٥) وقوله سبحانه: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾(٦) وبالآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾(٧) الآية، فالنفوسُ مفطورةٌ على اعتقادِ إثباتِ الصانِعَ ورُبوبيَّتِهِ، ولكن؛ قد يحدثُ ما يُعكِّر صفوَ الفطرة؛ فيقَعُ الإنسانُ في الغَفْلَة؛ فيحتاجُ في هذه اللحظة إلى التنبيه؛ يقول الراغبُ: «**فهذا القدْرُ من المعرفة في نفس كلِّ واحدٍ؛ ويَنْتبهُ الغافلُ إذا نُبِّه عليه فيبحث في نفسه، فيعرفُ أنَّ كلام الشخص الذي وُجِّهَ إليه التنبيهُ حقٌّ لا مِرْيَةَ فيه.**

(١) هو الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم الأصفهاني أو الأصبهاني المعروف بالراغب : أديب من الحكماء العلماء من أهل أصبهان سكن بغداد وتوفى سنة ٥٠٢ هـ / ١١٠٨ م واختلف في تاريخ وفاته فقيل في كشف الظنون المتوفى سنة نيف وخمسمائة وفى تاريخ حكماء الإسلام لم يذكر وفاته وعلى هامشه توفى الراغب سنة ٤٠٢ هـ وأحسبه خطأ لأنه اشتهر حتى كان يقرن بالإمام الغزالى المتوفى ٥٠٥ هـ ومن كتبه محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، الأخلاق ويسمى أخلاق الراغب، جامع التفاسير، حل متشابهات القرآن. انظر الأعلام ٢/٢٥٥.

(٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ص١٩٩ تحقيق أستاذنا الدكتور أبو اليزيد العجمي دار الصحوة القاهرة ١٤٠٥هـ١٩٨٥م.

(٣) السابق نفس الصفحة.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) الروم ٣٠.

(٦) البقرة ١٣٨.

(٧) الأعراف ١٧٢.

ونستطيع أَنْ نضربَ لذلك مَثَلًا؛ فقد يُنْكِرُ شخصٌ المعارفَ الضروريَّة لعارضٍ يَحْدُثُ له، فإذا ذَكَّرهُ أحدٌ تَذَكَّر ورجع، يقول الراغب «**وينْتَبه الغافلُ إذا نُبِّه عليه فَيعرِفُه كما يعرفُ أنَّ: مَنْ هُو مساوٍ لغيره فذلك الغيرُ مساوٍ له**»[(١)] فمعرفةُ الخالقِ تُساوي المعارفَ الضروريَّة داخلَ النَّفْسِ الإنسانية.

اتَّضحَ ممَّا سبق أن معرفةَ الخالقِ فطريَّةٌ داخلَ أغوارِ النفسِ البشرية؛ وتحتاج إلى تَنْبيهٍ إذا تَطرَّقَتْ إليها الغفلاتُ، وهناك معرفةٌ للَّهِ - تعالى - لا يصلُ إليها المخلوقُ إلَّا عَنْ طريق الرُّسُلِ؛ فلا هي موجودةٌ في نَفْسِ الإنسان، ولا يكتسبها بعقله؛ فالعقل والفطرة لا يستطيعان أن يَنْفُذَا إلى هذه المعرفة المتعلقةِ بتوحيد اللَّهِ ومعرفةِ صفاته وأسمائه الحسنى - جل وعلا -، هذا ما جَزَمَ به الرَّاغبُ قائِلًا «**أمَّا معرفة اللَّهِ المكتسبة؛ فمعرفةُ توحيدهِ وصفاتِه**»[(٢)] فهما من المعارف التي تأتي إلى المرءِ مِنْ خَارجِهِ عن طريق الشَّرْعِ، ولهذا كانتْ دعوةُ الأنبياء إلى النَّاس لا لمعرفةِ الصانعِ؛ بَلْ لتوحيدِهِ وَوَصْفِه - سبحانه - بصفاتِ الكَمَالِ، فإذا لَخَّصْنا دعوةَ الرُّسُلِ نَجِدُ بأنَّهم قالوا للناس: «**قولوا لا إله إلا اللَّه ولم يَدْعُ أحدٌ منهم إلى معرفة اللَّهِ؛ بل دعا إلى توحيده**»[(٣)].

والتقسيم الذي ذَكَرهُ الراغبُ لمعرفة اللَّهِ بأنها مُكتسبَةٌ وضروريَّةٌ يُشْبِهُ تقسيمَ المحقِّقين - بعد ذلك بفترةٍ - للتوحيدِ بأنَّه توحيد الرُّبوبيَّة؛ وهو فِطْرِيٌّ ضروريٌّ أَقرَّ بِهِ المُشرِكُونَ؛ ولم يُنْكِروه؛ أما توحيد الألوهية فهو مُكتَسَبٌ مِنْ دعوةِ الرُّسُلِ.

٢ - أبو حامد الغزاليّ[(٤)]:

يرى أبو حامد أنَّ «**معرفةَ اللَّه - تعالى - تُعَدُّ مِنْ أَوَّلِ المعارفِ وأَقْرَبِها إلى الأَفهام،**

(١) الذريعة ص٢٠٠.
(٢) السابق.
(٣) السابق.
(٤) هو محمد بن محمد الغزالى الطوسى أبو حامد حجة الإسلام فيلسوف متصوف له نحو مئتي مصنف ولد في الطابران قصبة طوس بخرسان سنة ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م وتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١م رحل إلى نيسابور ثم بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته نسبته صناعة الغزل أو إلى غزالة من قرى طوس من أشهر مصنفاته إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، =

ولكن هذه المعرفة تَخْفَي على كثيرٍ من الناس، رَغْم أنَّ وجودَ اللَّه وقدرته وعِلْمَهُ وسائر صفاته يَشْهَدُ له بالضرورة كلُّ ما نشاهدُه وندركُه بالحواس الظاهرة»(١).

وهنا يَطْرأُ على أذهاننا تساؤلٌ: لماذا يَغْفُلُ كثيرٌ من النَّاس عن هذه المعرفة الضروريَّة؟ مع أَنَّ «**كُلَّ ذرَّةٍ (في الوجُودِ) تُنادي بلسانِ حالها أنَّهُ ليسَ وُجودُها بنفسها ولا حَرَكَتُها بذاتِها، وأنَّها تحتاجُ إلى مُوجِدٍ ومُحرِّكٍ لها**»(٢)، وهو في غاية الوضُوح. يجيب صاحبُ الإحياء بأنَّ المرءَ يعرِفُ ذلك في حالة وجُودِ البصيرةِ القويَّة التي لم تَتَعرَّضْ للضَعْفِ؛ ولكن لانشغالِ الإنسانِ بشهواتِه تَضْعُفُ تلك البصيرةُ، فيصير الأمرُ الظاهرُ الواضحُ فيه بعضُ الخفاءِ.

والسببُ المباشر الذي أوصلَه إلى طَمْسِ بصيرته «**أنَّه مُستَغرقُ الهمِّ بشهواته؛ قد أَنِسَ بمُدرَكاتِهِ ومحسوساتِهِ فَسَقَطَ وَقْعُها من قَلْبِه؛ بِطُولِ الأُنس**»(٣) فَتَعوُّدُ النَّظرِ إلى المحسوسات، يُؤدِّي إلى عَدَمِ إدراكِ أسبابها؛ وهذا يُؤدِّي إلى جُمودِ قَلْبه؛ وبالتالي: ضَعْفِ بصيرتَه فتقِلُّ معرفتُه لِربِّه، مع أنَّها أنفعُ له مِنْ كلِّ معرفةٍ وكذلك: «**الانهماكُ في الشهوات هو الذي سدَّ على الخَلْقِ سبيلَ الإستضاءة بأنوارِ المعرفة**»(٤).

ومِمَّا سَبَقَ يتبينُّ لنا أَنَّ مَنْ رامَ مَعرِفَةَ رَبِّه؛ عليه أَنْ يتخلَّصَ مِنْ أَسْرِ الشَّهوَاتِ؛ لِيَسْلَمَ مِنْ قُيودِ المحسوسات فَتنفتحَ عليه غايةُ المطلوباتِ؛ وهي معرفةُ ربِّ الأرضِ والسماوات.

والتنبيهُ **المُتكرِّرُ عِندَ أبي حامدٍ في بابِ مَعرفة اللَّه: أنَّهُ أمرٌ جَليٌّ ظاهرٌ؛ فإذا حاولنا** تَكلُّفَ الأَدِلَّةِ البرهانيَّة للموجوداتِ الواضحاتِ تَغْمُضُ هذه المعرفةُ في أذهانِ النَّاسِ(٥)، فإثباتُ الصانع مِنْ أَوْضَحِ المعارفِ وَتَكلُّفُ أدِلَّةٍ لَهُ يَزِيدُها غُمُوضًا، وقد

= الاقتصاد في الاعتقاد. انظر وفيات الأعيان ٤٦٣/١، طبقات الشافعية ١٠١/٤ شذرات الذهب ١٠/٤، الوافي بالوفيات ٢٤٧/١، مفتاح السعادة ١٩١/٢ - ٢١٠ الأعلام ٢٢/٧.

(١) إحياء علوم الدين ج٤ ص٣٣٩ دار الريان للتراث القاهرة ط١٤٠٧هـ١٩٨٧م.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) إحياء علوم الدين ص٢٣٠.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) السابق ص٢٢٨ وما بعدها.

أكَّدَ ابنُ تيمية فكرةَ الغزالي هذه في نَقْدِهِ لأَدِلَّةِ المُتَكَلِّمين لإثباتِ الصانع(١).

٣ - الشَهْرِستانيُّ(٢):

يَرى أنَّ إنْكَارَ الصانعِ (أَيْ: الإلحاد) لَيْستْ مقالةً لأحدٍ مِنْ المُنكرين؛ إلَّا مجموعةً قليلةً ممَّنْ تَسَمَّى بالدهريَّةِ، وهي لا يُعتدّ بها.

وهذا الرأيُ له قِيمةٌ كبيرة؛ لأنَّهُ صَادِرٌ مِنْ مُؤرِّخٍ صاحبِ مَوْسُوعةٍ في الأفكار والأدْيان، سَبَقَ بها بقرونِ الموسوعاتِ الغربيَّة، فقد استعرض التاريخَ الفكريَّ للبشريَّة جمعاء، فَعرَفَ هذه الحقيقةَ وسَجَّلها، مع أنَّ مِنْ أنَّ ظاهرَ مقالةِ الدهريَّة الإلحادُ ولكنَّها تَنْطوي في ذاتها على إثباتٍ للصانع، فَهُمْ يُرجِعُونَ سببَ وجُودِ العالمَ إلى البحثِ والاتِّفاقِ لِيَبتعدُوا عَنْ التعليل. وكأنَّ مسألةَ إثباتِ الصانعِ مِنَ الأمور البدهية الموجودَة في الوعي الداخليِّ للبشرِ جميعًا فلا مجال للإنْكار.

ولا يمكنُ أنْ تكونَ الأقوالُ الإلحاديةُ إلا شذوذًا ومحاربةً للمُستقِرِّ في الكَيْنُونة الإنسانيةِ. ويَجْزِمُ مؤرِّخُنا بأنَّ مسألةَ معرفةِ اللَّهِ - تعالى - ليستْ من المسائِل النظريَّة التي تحتاج إلى دليلٍ أو برهانٍ، يقول: «**فما عَدَدْتُ هذه المسألةَ مِنَ النظرياتِ التي يُقام عليها بُرهان**»(٣)، ويُعلِّلُ ذلك بأنَّ الفطرةَ التي لم تَتَلَوَّثْ؛ والبديهة الفكريَّة يشهدان بإثباتِ الصانع يقولُ: «**فإنَّ الفِطَر السليمة الإنسانيَّة شَهدتْ بضرورةِ فِطْرَتها وبديهة فِكْرتها على صانعٍ حكيمٍ عالمٍ قادرٍ**»(٤)، وهي شهادةٌ يُنْكِرُها مَنْ تَسَرَّبَتْ الأمراضُ إلى قلبه وعقله. فالإنسانُ يَجِدُ هذا القَدْرَ مِنْ الوعي الفِطْريِّ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ج٧ ص٤٠٤ وما بعدها.

(٢) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني من فلاسفة الإسلام كان إمامًا في علم الكلام يلقب بالأفضل ولد في شهرستان بين نيسابور وخوارزم سنة ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦ م وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ فأقام ثلاث سنين وعاد إلى بلده وتوفى بها سنة ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ومن تصانيفه الملل والنحل، الإقدام في علم الكلام، مصارعات الفلاسفة، مفاتيح الأسرار. انظر وفيات الأعيان ٤٨٢/١ وفيها روايتان في مولده إحداهما سنة ٤٦٧ هـ والثانية ٤٧٩هـ لقول السمعاني أنه سمعها منه، لسان الميزان ٢٦٣/٥، طبقات السبكي ٧٨/٤، الأعلام ٢١٥/٦.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٢٤ لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني حرره وصححه ألفريد جيوم نشر مكتبة زهران القاهرة بدون تاريخ.

(٤) السابق نفس الصفحة.

بإثباتِ الصانِع الحكيم إذا جَلَس مع نفسه مُتخلِّصًا مِنْ تأثيراتِ البيئة التِّي قد تَضُرُّ هذا الوعي.

وَمِنْ الأسباب القويَّة التي جَعَلَتْ الشهرستاني يميلُ إلى أنَّ معرفةَ اللَّهِ فطريَّةٌ ضروريَّةٌ أنَّ بِعثَةَ الرُّسُلِ لم تأتِ لتكليفِ البَشَرِ بهذه المعرفة. بل إنَّ النزاعَ القائمَ بين الرُّسُل وأعدائهم لم يكنْ حَوْلَ هذه المعرفة، يقول: «**ولهذا جُعل محلُ النزاع بين الرسل وبين الخلق: التوحيد**»[1] أي: استحقاق الحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ وَحْدَهُ للعبادة.

فالمُهِمَّةُ العُظمى التي قامت عليها دعوةُ الرُّسُلِ الكرام هي الدعوةُ إلى التوحيد، ونَفْي الشريك؛ بل ومحاربةُ تغييرُ الشيطانِ والبيئةِ للفطرة السويَّةِ، فعنده: «**الرسلُ مبعوثون لتذْكِيرِ وَضْعِ الفِطْرةِ وتطهيرِها مِنْ تسويلِ الشيطانِ**»[2]؛ والطريقة التي يتخلَّصُ بها المرءُ من تسويلاتِ الشيطان وضغوط البيئة ليعرف ربَّه، أنْ ينظرَ إلى نفسه ليُوقِنِ أنَّه ضعيفٌ محتاج إلى ربٍّ غنيٍّ؛ محتاجٌ إليه في جميعِ أحوالِهِ «**فَمَنْ رَحَلَ إلى اللَّهِ قَرُبَتْ مَسافَتُه حيثُ رَجَعَ إلى نَفْسِه أَدْنَى رُجوع**، فَعَرَفَ احتياجَه إليه في تكوينِه وبقائِه في أحوالِهِ»[3] المختلفة ليخرُجَ بذلك من سِجْنِ الشيطانِ إلى رَحَابةِ النقاءِ الفِطْريِّ، فيعيشَ في سعادةِ الانسجامِ مع الكَوْنِ المَخْلُوقِ المعترِفِ بالخالقِ البارئ، ثُمَّ يرقى إيمانُه عن طريق النَّظَرِ في الأَنْفُسِ ليتعرفَ على هذا الكون الفسيح مِنْ خلالِ مِنظارٍ واحدٍ هو: معرفتُه بربِّه[4].

ومـن الآيات القرآنيَّة التي استدَلَّ بها الشهرستانيُّ على فطريَّةِ المعرفة الإلهية قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] فهي من البدهيات التي لا ينبغي فيها شكٌّ على الإطلاق. وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾﴾[6].

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٢٤.
(٢) نهاية الإقدام ص١٢٥.
(٣) السابق ص١٢٦.
(٤) انظر السابق ص١٢٥ وما بعدها.
(٥) إبراهيم ١٠.
(٦) العنكبوت ٦١.

فالعرب على الرغْم من وثنيَّتهم يعرفُون اللَّهَ ـ تعالى ـ وذلك على مُقتَضَى فِطْرتهم؛ ولكن كانَ يَنْقُصُهُمْ المعرِفةُ الصحيحةُ التي جاء بها الرُّسُل؛ وهي توحيدُ اللَّهِ ونَفْيُ الشَّرِيكِ عنه ـ سبحانه وتعالى ـ. وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾(١).

من الآية الكريمة يَظْهَرُ أنّه قد يَغْفَلُ المرءُ عن معرفة ربِّه بالوحدانية في حال السراءِ، أمَّا إذا تعرَّض إلى ضُرٍّ شديدٍ، فهنا تظهرُ المعرفةُ وتَقْوَى وتَتَغلَّبُ على ما عداها من المُلَوِّثات الشِّركيَّة التي يأخُذُها الإنسانُ مِن بيئَتِه.

٤ ـ ابنُ تيمية(٢):

يَرى ابنُ تيمية أنَّ الإقرارَ باللَّهِ ـ تعالى ـ ربًّا والاعترافَ به من الأمورِ التي لا تنفكُّ عن قلوبِ جميع الخَلْقِ مِنْ الإنسِ والجنِ. وعِنْدَه كذلك: أنَّ «**الإقرار بالصانع والاعتراف به مُستَقِرٌّ في قلوبِ جميع الإنس؛ بل طبائعُ البَشَرِ مكيَّفَةٌ على ذلك(٣)**» وأنه «**مِنْ لوازمِ خَلْقِهم؛ ضروريٌّ فيهم**»(٤) ويعرِضُ لذلك مِثالًا واضحًا على ضروريَّة الاعترافِ بالخالق بالنِّسبة للإنسان، وأنَّه لا يُستغنَي عنه بحالٍ من الأحوال مِثْلَ عَدَمِ استغناءِ المرءِ عن الطعام والشراب؛ بل أعظمُ من حاجته إلى الغِذاء(٥).

ومن المعلوم أنَّ المرءَ ما دام حَيًّا فهو يَتَّصِفُ بالشعور، ويَتَّصِفُ بالإرادة، والنفسُ البشريَّةُ في طبيعتها مُريدَةٌ؛ وهو المُشَارُ إليه في الحديثِ الشريف: «**أَصْدَقُ الأَسْماءِ الحارِثُ وهمَّامٌ**»(٦) فَكلُّ حيٍّ مُتَحرِّكٌ مُريدٌ؛ ولذا يُقرِّرُ ابنُ تيمية:

(١) الإسراء ٦٧.
(٢) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميرى الحرانى الدمشقي الحنبلى أبو العباس تقى الدين ابن تيمية. ولد في حران سنة ٦٦١ هـ / ١٢٦٣، وتحول به أبوه إلى دمشق من مصنفاته: السياسة الشريعة في إصلاح الراعي والرعية، والإيمان، رفع الملام. انظر فوات الوفيات ١/ ٣٥ـ٤٥، الدرر الكامنة ١/ ١٤٤، البداية والنهاية ١٤/ ١٣٥، والنجوم الزاهرة ٩/ ١٠٩.
(٣) المرجع السابق ج٨ ص٤٨٢.
(٤) السابق نفس الصفحة.
(٥) السابق نفس الصفحة.
(٦) رواه أبو داود كتاب الأدب باب ٦١ حديث رقم ٤٩٥٠ و أحمد في مسنده حديث أبي وهب الجشمى رقم ١٩٥٤٨.

أنَّ كُلَّ إنسانٍ له مُرادٌ لنفسه هو: الإله الذي يَأْلَهُهُ....بل العبدُ مفطورٌ على ذلك[(١)] واللَّهُ ـ تعالى ـ خلق عبادَه وفَطَرهُمْ على هذه المعرفة الحقَّةِ باللَّهِ ـ تعالى ـ.

يقول ابنُ تيمية: «**واللَّهُ ـ تعالى ـ خَلَقَ عبادَه على الفِطْرةِ الَّتي فيها معرفة الحقِّ والتصديقُ به**»[(٢)] فهي ليستْ معرفةً باهتةً مُجرَّدةً، بل: معرفةٌ حيوية تُهيئُ المخلوقَ لمعرفةِ الحقِّ المنزل من عند اللَّهِ ـ تعالى ـ بواسطة أنبيائه عن طريقِ الوَحْي المُنزَلِ.

قد تقدَّمَ القولُ بأنَّ «**الاعترافَ بالخالقِ عِلْمٌ ضروريٌّ لازمٌ للإنسان**»[(٣)] ولا يستطيعُ الإنسانُ ـ مهما حاول ـ أن يدفعَ هذا العِلْمَ الضروريَّ عن نفسه إلَّا إذا أُصيبَ بِخَلَلٍ في وظائِفه؛ ولهذا نَرىَ الإلحادَ مَرَضًا عَارِضًا قد يَعُمُّ بعضَ الأفراد أو المجتمعاتِ، ولكنَّه لا يُمثِّل ظاهرةً بارزةً في تاريخ البشر.

ومِنْ أَجْلِ ذلك يُقرِّرُ ابنُ تيمية أنَّ مَقُولةَ الإلحادِ لم تُعْرَفْ لجماعةٍ بشريَّةٍ قط؛ بل لأفرادٍ يُحاولون غَرْزَهُ بالقوَّةِ والبَطْشِ في مجتمعاتهم؛ وهو ضِدُّ الفطرة البشريَّة، ومثالُ ذلك ما وَرَدَ عن فرعونَ من إنْكَارِه للخالقِ ـ جلَّ وَعَلَا ـ[(٤)].

والمثال الواقعيُّ المعاشُ في عَصْرِنا الحديثِ ما قَامتْ به الدولةُ الشُّيوعيَّةُ الكُبرى بِغَرْزِ الإلحاد بالقُوَّة والبَطْشِ؛ ولكن بمجردِ انهيار الدولةِ عَادَ النَّاسُ سريعًا إلى الدِّين؛ لأنَّ الإلحادَ ضِدُّ الفِطرة؛ وقد تَحطَّم عَلىَ صَخْرَتها.

٥ ـ ابنُ أبي العِزِّ الحَنَفِيُّ[(٥)]:

يُقرِّرُ ابنُ أبى العِزِّ أنَّ الإقرارَ بالخالق ـ سبحانه وتعالى ـ لا يحتاجُ إلى دليل لأنَّه: «**مركوزٌ[(٦)] بالفطرة**»[(٧)] داخلَ النفسِ البشريَّة. وإذا نَظَر الشخصُ إلى نَفْسِه في

(١) السابق ج٨ ص٤٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى ج٤ ص٣٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ج٨ ص٤٨٣، لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم دار الكنوز الأدبية بدون تاريخ.

(٤) السابق ص٤٨٩.

(٥) هو علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الدمشقي: فقيه كان قاضي القضاة بدمشق ثم بالديار المصرية انظر الدرر الكامنة ٣ / ٨٧ راجع الأعلام للزركلي ٤/٣١٣.

(٦) أي : مغروزة، القاموس المحيط مادة (ركز) ج٢ ص ١٧٧.

(٧) شرح الطحاوية ص٢٤٧ ط١ المكتب الإسلامي بيروت.

بدايتها يَجِدُ نُطْفةً خَرجَتْ مِنْ صُلْبِ أبيه لتستقِرَّ في قرارٍ مَكِينٍ بعيدةً عن تَدْبير الأَبوين وسائرِ الخَلْقِ[1] أجمعين؛ ويسألُ كلٌّ مِنَّا نَفْسَه: هَلْ يستطيعُ أهلُ الأرضِ كُلُّهم جميعًا أَنْ يضعوا هذه النُّطفة أَوْ يُصوِّروها هذا التصوير. الإجابةُ معروفةٌ للجميع.

وهؤلاء الأغبياءُ الذين يَرُدُّون فِعْلَ هذه المعجزةِ الإلهية إلى الطبيعة واهِمُون كاذبون؛ لأنَّ الطبيعةَ مَوَاتٌ - أيْ ليستْ حيَّة بنفسها - ولن يتأتى من الموات فعل وتدبير[2]؛ ولا بُدَّ مِنْ إرادة إلهيَّة مُريدة، تَنْقلُ النُّطفَةَ مِنْ حالٍ إلى حال، لِتَصِلَ إلى التَّصْويرِ البديعيِّ الذي أَرادَهُ الخالقُ للإنسان، ويَستقرَّ في أذهانِ الخَلْقِ وقُلوبِهم العلمُ بتوحيد الربوبيَّة (معرفةُ اللَّهِ) فإذَا انْتَبَه الإنسانُ إلى نَفْسِه وَأَقرَّ بتوحيدِ الرُّبوبيَّة انْتَقَلَ إلى الإقرارِ بأنَّهُ - سبحانه وتعالى - المُستَحِقُّ للعبادة وَحْدَهُ، وهذا هو توحيدُ الإلهيَّة؛ الذي هو دعوةُ الأنبياء والرُّسُلِ والهدفُ مِن بَعْثِهم إلى الخَلْقِ؛ وهو الغاية التي يسعى إليها الخلقُ لمرضاةِ ربِّهم.

ومن هنا نعرف السرَّ في خطاب القُرآنِ المُتعلِّق بتوحيد الرُّبوبيَّة أَنَّه تَذْكِيرٌ، وَكَأنَّه أمرٌ مفروغٌ منه بالنِّسبة للنَّاس، وليس ذلك إلَّا لاستقرارِه في قُلوبِهم؛ وأنَّهُ فِطْرِيٌّ، فالنَّاسُ لا تحتاج فيه إلَّا التنبيهَ والرجوعَ إلى النَّفْسِ في أحوالِها المختلفة، وخاصةً في حالاتِ الشدَّةِ لِيَنْظُرَ كُلُّ إنسانٍ في هذه اللحظة إلى نفسه ويتفقد قَلْبَهُ إلى مَنْ يتوجَّهُ لِيَعِيَ الدرسَ ويتعلمَ أنَّه دائمًا في حاجةٍ إلى خالقِه وبارئه، وممَّا سَبَقَ نَصِلُ إلى النتيجة المطلوبة: أنَّ الأمرَ في توحيد الربوبيَّة والإقرارِ به فِطْرِيٌّ جِبِلِّيٌّ[3].

بجوار هؤلاءِ الأعلام يُوجَدُ كثيرٌ من المُحدِّثين والصُّوفية وبعضُ الفِرَقِ الإسلاميَّة تَمِيلُ إلى القَوْلِ بهذه المعرفةِ الفطريَّة للَّهِ - تعالى -، وبطبيعة الحالِ وَجَدَ هذا الاتجاه معارضةً من المتكلِّمين الذين يَرَوْن أنَّ معرفةَ اللَّهِ لا تَحْصُلُ إلَّا بالنَّظر العقليِّ[4].

---

(١) السابق نفس الصفحة.
(٢) شرح الطحاوية ص ٢٤٧.
(٣) السابق ص٢٤٥.
(٤) لمحات من الفكر الكلامي أ.د حسن الشافعي ص١٢.

● الفطرة في القرآن الكريم

سبق بيانُ المعنى اللُّغَوي للفِطْرة مع المادة المشتقَّة منها، ولابُدَّ من التَّعرُّفِ على استعمالاتِ القرآنِ الكريم لهذه المادة؛ لِنتعرَّفَ على دلالتها في السياق القرآني.

ففي سورةِ (الأنعام) اسمُ الفاعل من (فَطَر) جاء في سياق الإنكار على مَنْ يَتَّخِذُ وليًا مِنْ دونِ اللَّهِ وهو مُبْدِع السماوات والأرض.[(١)] قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[(٢)].

وفي (هود) جاء الفعل مسندًا لضمير المتكلم «الياء» بمعنى (خَلَقَ وأَنْشَأ)، وفي سياق حكاية هود عليه السلام مع قومه؛ فهو لم يطلبْ منهم مَنْفَعةً بل يَنْصَحُهم لِوَجْهِ اللَّهِ تَعالىَ، وَيَطْلُبُ أَجْرَهُ مِن اللَّهِ ـ تعالى ـ؛ لأنَّه ـ كما يقول ـ: «**خلقني على الفطرة السليمة من هذه البدع الوثنية**»[(٣)] قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ﴾[(٤)].

وفي (يوسُفَ) جاءَ اسمُ الفاعل من (فَطَر) المنصوب صِفَةً للمُنادَى قبله في دعاءِ يوسُفَ عليه السلام: يا مُبْدِعَ السماواتِ والأرض، أنتَ ناصري ومُتَوَلِّي أمْرِي في الدنيا والآخرة.[(٥)] قال ـ تعالى ـ: ﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾[(٦)].

وفي سورة (إبراهيم) جاءَ استخدامُ اسم الفاعل مِنْ (فَطَرَ) بمعنى المُبْدِعِ والمُنْشِئ؛ في سياق إخبارِ مِنْ اللَّهِ ـ تعالى ـ عمَّا حَدَثَ بين الرسل والمُكَذِّبين كأنَّهم يتوجهون إليهم باللَّومِ والتوبيخ، كيفَ يكونُ شكٌّ في وجودِه ـ تعالى ـ والفِطَرُ تَشْهَدُ بهذا الوجود؛ فهي «**مجبولةٌ على الإقرارِ به**»[(٧)] ولكنَّ كثيرًا من النُّفوس يصيبُها

---

(١) انظر تفسير البيضاوي ج١ ص٢٩٥ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨هـ١٩٨٨م.
(٢) الأنعام ١٤.
(٣) تفسير المنار ج١١ ص٩٦ السيد محمد رشيد رضا الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣م.
(٤) هود ٥١.
(٥) تفسير البيضاوي بتصرف.
(٦) يوسف١٠١.
(٧) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج٤ ص٤٠١ دار الشعب بدون تاريخ.

اضطرابٌ فتحتاج إلى النَّظَرِ في الدليل(١)، فَشَواهِدِ الكَوْنِ تَدُلُّ على الصانعِ الحكيمِ، وكيف يكونُ شكٌّ في«**أُلوهيته وتَفرُّدِهِ بوجوبِ العبادة له**»(٢) مَعَ أَنَّهُ - تعالى هو المستحق للعبادة وَحْدَهُ، قال - تعالى -: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٣).

وفي سورة (الإسراء) جاء الفعلُ من (فَطَرَ) مُلْحَقًا به ضميرُ الخِطابِ المجموعِ في سياق الردِّ على مُنْكِري البَعْثِ الذين يستبعدون الإعادةَ وخاصَّةً بعد التَّحَوُّلِ إلى العظامِ الباليةِ، واللَّهُ - تعالى - يتحدَّاهم بأنَّهم إذا تحوَّلوا إلى أبعدِ الأشياءِ عن التكْوين البَشَريِّ، كالحجارة مثلاً. فاللَّهُ قادرٌ على إعادتهم مرةً أخرى لأنَّه هو الذي أنشأهم أَوَّلَ مرةٍ.(٤) قال - تعالى -: ﴿فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾(٥).

وفي (الأنبياء) جاء الفِعْل (فَطَرَ) مُلْحَقًا به ضميرُ الغائب في سياقِ ردِّ إبراهيم على قومِه؛ وهُمْ يجادلونه في عبادةِ الأصنام، وهو يقولُ لهم بأنَّ الأحقَّ بالعبادةِ هو الذي خَلَقَ السماواتِ والأرضَ، وحتَّى هذه الأصنام التي تَعْبُدونها، فقد فَطَرها ربُّكم. وعلى اختلافِ بين المفسرين: هل الضميرُ في (فَطَرَهُنَّ) يعود على الأصنام أمْ على السماواتِ والأرضِ(٦) ولا مانعَ مِنْ عَوْدِ الضميرِ على الجميع: ﴿قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾(٧).

وفي سورة (طه) جاء الفعل (فَطَرَ) بمعنى (أَنْشَأَ) مُلْحَقًا به (نا) الدالة على الفاعِلين، وفي سياق ردِّ السحرة على فرعون بعدَ إيمانهم: نُقْسِم بالذي أنشأنا لَنْ نختارك؛ وقد وَصَلتْ إلى قلوبنا آياتُ ربِّنا الواضِحة(٨) فلا قيمةَ لما تَفْعَلُهُ بنا أمامَ ما

(١) السابق.
(٢) السابق.
(٣) إبراهيم ١٠.
(٤) انظر تفسير الكشاف ج٢ ص٤٥٢.
(٥) الإسراء ٥١.
(٦) تفسير الكشاف ج٢ ص٥٧٦.
(٧) الأنبياء ٥٦.
(٨) البيضاوي ج٢ ص٥٣.

وَصَلَ إلينا مِنَ الإيمان، قال ـ تعالى ـ: ﴿قَالُواْ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا﴾(١).

وفي (الروم) جاء المصدر في سياق أمرِ الحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ نبيَّه ﷺ؛ ـ والأمرُ كذلك للمؤمنين بالتبعيَّة ـ بإخلاصِ الدِّين للَّهِ؛ فهذا الأمرُ الذي يُوجِّهُ عِبادَهُ إليه، قد وَضَعَ في عقولهم حُسْنَه، واستقباحَ غيرِه، فإنَّ جميع أحكامِ الشرعِ الظاهرةِ والباطنةِ قد وَضَعَ اللَّهُ ـ تعالى ـ في قلوب الخَلْقِ كلِّهم الميلَ إليها، فوضَع في قلوبهم محبةَ الحقِّ وإيثَارَ الحقِّ، وهذه حقيقة الفطرة؛ مَنْ خَرَجَ عن هذا الأَصْلَ فَلِعَارِضٍ عَرَضَ على فطرته أَفْسَدَهَا كما قال النبيُّ ﷺ: «**كلُّ مَولُودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ، فأبواه يُهوِّدانِهِ أو يُنَصِّرانِهِ أو يُمجِّسَانِه**»، ولا أَحَدَ يُبَدِّلُ الوضْعَ والخَلْقَ الَّذي وَضَعهُ اللَّهُ، قال اللَّهُ ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾(٢) ...(٣).

وفي سورة (فاطر) جاء اسمُ الفاعلِ مُضافًا إلى السماواتِ إضافةً بمعنى الماضي أَيْ: فَطَرَ السماواتِ والأرضَ. وبَدَأَتْ الآيةُ الكريمة بالحمْدِ لِمُبدِعِ السماواتِ والأرضِ. والفاطرُ هُنا بمعنى: الشَّاقِّ، كأنه شقَّ العَدَم فأخرجَ السماوات والأرضَ منه(٤) قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا﴾(٥).

وفي سورة (يس) جاء الفعل (فَطَرَ) مع دخول ياء المتكلم في سياق قول الناصح الأمين لقومه: ما المانعُ لي من عبادةِ مَنْ هو مُسْتَحِقٌّ للعبادة؛ لأنه الذي بَرَأني وخَلَقَني ورَزَقَني، وإليه مآلُ جميعِ الخَلْقِ، فيُجازيهم بأعمالهم، فهو الذي بيده

---

(١) طه ٧٢.
(٢) الروم ٣٠.
(٣) تفسير السعدي بتصرف ص٦٤١ مؤسسة الرسالة بيروت ط٢٠٠١م.
(٤) تفسير البيضاوي ج٢ ص٢٦٧.
(٥) فاطر ١.

الخَلْقُ والرِزْقُ والحكْمُ بين العباد في الدنيا والآخرة[١] قال - تعالى -: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾﴾[٢].

وفي (الزُّمَر) جاء - أيضًا - كما سبق في (فَاطِر) اسمُ الفاعل مُضافًا إلى السماواتِ في سياق الأمر للرسولِ ﷺ بأنْ يلجأَ إلى الربِّ بالدعاء؛ فهو خَالِقُ كُلِّ شيءٍ «**القادرُ على الأشياءِ والعالِم بالأحوالِ كُلِّها**»[٣] قال - تعالى -: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ عَٰلِمَ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾[٤].

وفي سورة (الشورى) جاء - أيضًا - اسمُ الفاعل مِنْ (فَطَرَ) مُضافًا - أيضًا - إلى السماوات فاللَّهُ - تعالى - هو الذي خلق السماوات والأرض بقُدرته وحِكمته وجَعَلَ لنا الأزواجَ مِنْ أنفسنا ليَحْصُلَ السَكَنُ وتخرجَ الذُّريَّة التي يحصُل منها النفعُ، قال - تعالى -: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا﴾[٥].

وفي الزُّخْرُفِ جاء الفِعْلُ (فَطَرَ) وقَدْ دَخَلَ عليه ياءُ المُتكلِّم على لسان إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ قائلًا: «**أنا أتبرأ مما تعبدون إلَّا من الله عَزَّ وَجَلَّ**»[٦] قال - تعالى -: ﴿إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ ﴿٢٧﴾﴾[٧].

الآيات السابقة جاءتْ فيها من مادة (فَطَرَ) كَلِمتَا (فَطَرَ) و(فَاطِر) في سياقِ الكلام عَنْ خَلْقِ الإنْسان وخَلْقِ السماواتِ والأرض؛ وأنَّهما صِفَةٌ لِفِعْلِ اللَّهِ - تعالى - لا يستطيع مخلوقٌ أَنْ يفعلَ مِثْلَهُ، ومنها الاستدلالُ على وحدانيَّة اللَّهِ - تعالى -؛ لأنَّه المُتفرِّدُ بالصنعة؛ فلا عَجَبَ أَنْ يستحقَّ العبادةَ وحدَهُ، فالكونُ كُلُّه يَنْطِقُ بهذه الحقيقة التي لا يَنْبغي أن يُمارِيَ فيها مخلوقٌ؛ ولا يُنازِعَ فيها إلَّا ظالمٌ مفترٍ.

(١) تفسير السعدي ص٦٩٤.
(٢) يس ٢٢.
(٣) البيضاوي ج٢ ص٣٣٧.
(٤) الزمر ٤٦.
(٥) الشورى ١١.
(٦) مفاتيح الغيب للرازي ج١٤ ص٩٤.
(٧) الزخرف ٢٧.

وهناك آيات مُتعدِّدةٌ وَرَدَتْ فيها مشتقَّاتٌ أُخرى مِنْ مادة (فَطَرَ)؛ ولكنَّها على معنى (حُسْنِ الصَّنْعةِ)، كما في الآية السابقة، بل دلَّتْ على معنىً مُختلِف؛ لأنَّها جاءتْ في سياقٍ آخَر هو بيانُ قُدرتِه على حِفْظِ نظامِ الكَوْنِ أو إهلاكِه؛ كلُّ ذلك تحت سطوته وسلطانه..

ففي سورة (مريم) جاء الفعلُ المضارع من (فَطَرَ) مُلْحَقًا بنون النِّسوة في سياق أنَّ دعوةَ الشِّرْكِ والإدِّعاء بأنَّ للَّهِ الولد مقولةٌ تَجْلِبُ غَضَبَ اللَّهِ ومَقْتِهِ؛ «**بحيثُ لو تَصَـــورتْ بصورةٍ محسوسة لم تتحملْها هذه الأجرامُ وتفتَّتت من شدَّتها**»[1] قال ـ تعالى ـ: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا ﴿٩١﴾﴾[2].

وفي (الشُّورى) جاء الفعلُ المضارِع من (فَطَرَ) مُلْحَقًا به نون النسوة ـ أيضًا ـ في سياق الكلام عن عَظَمَةِ اللَّهِ والخوفِ مِنْ بَطْشِه وجَبَروتِهِ المهيمن عَلى الكَوْنِ؛ فالسماواتُ تكادُ تنشقُّ مِنْ هذه العظمة[3] قال ـ تعالى ـ: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ﴾[4].

وفي سورة(المزمّل) جاء اسمُ الفاعل مِنْ (انفطَر) بمعنى «**مُنشقٌّ بِهِ**»[5] وذلك مِنْ عظمة الخالِق تبارك وتعالى ـ، قال ـ تعالى ـ:﴿ٱلسَّمَآءُ مُنفَطِرُۢ بِهِۦۚ﴾[6].

وفي الانفطارِ جاء الماضي من (انفطر) مُلحقًا به تاء التأنيث بمعنى: انشقَّتْ[7] قال ـ تعالى ـ: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ﴿١﴾﴾[8].

في هذه الآيات السابقة دَلالةٌ على هيمنة اللَّهِ تعالى ـ على الكَوْنِ بأسرِه، والكَوْنُ

---

(١) تفسير البيضاوي ج٢ ص٤٠.
(٢) مريم ٩٠-٩١.
(٣) تفسير البيضاوى ج٢ ص٣٥٨.
(٤) الشورى ٥.
(٥) السابق ج٢ ص٥٣٥.
(٦) المزمل ١٨.
(٧) السابق ج٢ ص٥٧٥.
(٨) الانفطار ١.

كُلُّه خاضِعٌ طائعٌ، يكادُ يتشقَّقُ من عَظَمَتِه سبحانه وتعالى .

والتتبُّع السابق لمادة (فَطَرَ) يُبْرِزُ معانيها المُستخدَمَةَ في القرآنِ الكريم، التي تَدُوْر حَوْلَ الخَلْقِ والإنشاء والشقِّ مِنْ العَدَم، وهذا يُبْرِزُ ـ بِدوره ـ الدلالةَ على الخالقِ ـ جل وعلا ـ في سياقين: سياقِ الترغيب في العُبودية دعوةً لها، بخطابِ كُلِّ الملَكاتِ الممنُوحة للإنسانِ، أمَّا السياق الثاني فهو إبرازُ عَظَمةِ الخالق المُهيمِن على الكَوْنِ المُمْتلئ بالخَشْيَةِ مِنْ هذه العَظَمةِ والجبَروت.

وبَيْتُ القَصيد في المادة هو (المصدر) المُستخدَم مرةً واحدة في القرآن الكريم في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾[(١)] وهي مصدرٌ على وزن (فِعْلَة) يدلُّ على الهيئة أو الحالة، أيْ: أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ خَلَقَ الإنسانَ على هيئةٍ وحالةٍ، ولكن هَلْ لهذه الهيئة أو الحالةِ صِلَةٌ بالدِّين؟

إذا رجعنا إلى سياق الآية الكريمة لنتبيَّنَ منها هذه الصلة نجد المعنى: «**فَسَدِّدْ وجْهَكَ واستمرَّ على الدين الذي شَرَعه اللَّهُ لك من الحنيفيَّة مِلَّةَ إبراهيم التي هَدَاكَ اللَّهُ لها وكَمَّلها لك غايةَ الكمال، وأنت مع ذلك لازمٌ فطرتَكَ السليمةَ التي فَطر الخَلْقَ عليها**»[(٢)] فنخرجُ من ذلك بِصِلَةٍ وثيقةٍ وقويَّةٍ للفِطرة بالدِّين لنقولَ بأنَّ الفطرة هيئةٌ أَوْ حالةٌ دِينيَّة[(٣)].

ولكن علماء المسلمين من المفسِّرين والفقهاء والمتكلمين اختلفُوا في تحديد المقصودِ بالفِطْرةِ في الآية الكريمة إلى أقوالٍ مُتعدِّدة، سنحاولُ عَرْضَ وجهاتِ نَظَرِهم مع تحديد أدلَّتهم، ومناقشةِ آرائهم، وذِكْرِ الراجح منها مَصْحوبًا بالأسبابِ التي جَعَلَتْ العلماءَ يتركون الراجحَ مع قوةِ دليله إلى المرجوحِ مع ما قَدْ يَرِدُ عليه من اعتراضات.

---

(١) الروم ٣٠.

(٢) تفسير ابن كثير ج٦ ص٣٢٠.

(٣) انظر بحث في الفطرة د.أحمد فرحات دار البشير ص٢٦.

● الفطرة عند علماء الإسلام

لعلَّ أشهرَ الآراءِ التي قيلت في معنى الفطرةِ أربعةُ أقوال، سنذكُرها على سبيل الإجمال أولًا، ثم على سبيل التفصيل ثانيا، وهي:

١ ـ الفطرةُ هي الإسلامُ.

٢ ـ الفطرةُ السلامةُ والخلُوص من الكُفْرِ أو (الإيمان).

٣ ـ الفطرةُ البداءةُ أو ما يصيرُ إليه الإنسان من موتٍ وحياةٍ وكفرٍ أو إيمانٍ.

٤ ـ الفطرةُ ما غُرِس في الناس من معرفةٍ وإنْكارٍ وكُفرٍ وإيمانٍ.

وهناك آراءٌ أخرى تتشابه في بعضِ الوجوه مع الآراءِ السابِقة.

● آراءُ العلماء في الفطرة تفصيلًا:

❏ القول الأول:

ذَهَبَ أصحابُ هذا الاتِّجاه إلى أنَّ الفطرةَ المذكُورة في آي القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة المُطهَّرة المقصودُ بها (الإسلام)، وهذا التفسير للفطرة جَزَمَ به ابنُ عبد البرِّ في (التمهيد)، بأنه قول: «**عامَّة السَلَفِ مِنْ أهل التأويل**»[(١)] ومن الطبعي أَنْ يصيرَ على منوالهم كثيرٌ من المحدِّثين وجمعٌ مِن الفقهاء.[(٢)] واستدلَّ هؤلاءِ العلماءُ بأنَّ الفطرة هي الإسلام بما يلي:

١ـ ما جَاءَ في الصَّحِيحَيْنِ مِنْ حديثِ أَبي هُريرة عن النبيِّ ـ **صلى الله عليه وسلم** أنَّه قال : «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فأبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرانِه أَوْ يُمجِّسانِه؛ كَما تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعاءَ هَلْ تُحسُّونَ فِيها مِنْ جَدْعاءَ حتَّى تَكُونوا أَنْتُمْ الَّذِينَ**

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد تأليف الإمام الحافظ أبو يوسف بن محمد بن عبد الله بن عبد البر توفي ٤٦٣هـ تحقيق مصطفى بن محمد بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكريم ط١ ١٣٨٧هـ١٩٦٧م طبعة المغرب وتصوير مؤسسة قرطبة ج١٨ ص٧٢ وانظر تفسير الطبري م١، ج٢١ ص٢٦ وكذا القرطبي ج٧ ص٥٨١ وقارن مجموع الفتاوى ج٤ ص٢٤٥ وفتح الباري ج٣ ص٢٩٤.

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم ج٢ ص٧٦ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الكتب العلمية ط١٤١٥هـ١٩٩٥م.

تجْدَعُونَها[(١)]»[(٢)] ثُمَّ قرأ أبو هُريرة: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[(٣)].

والاحتجاجُ هنا بقراءةِ أبي هريرة ﷺ للآية عَقِبَ الحديثِ؛ كَتَفْسيرٍ لِلْمقصودِ بالفِطْرةِ في الحديثِ المَرْويِّ وعن عِكْرمةَ ومُجاهدٍ والحَسَنِ وإبراهيمَ والضَّحاكِ وقَتادةَ في بيانِ الفطْرةِ في الآية الكريمة: (أنَّها الإسْلامَ)[(٤)].

وفي بعضِ الرواياتِ كما في البُخاريِّ: «عَلَى هذه المِلَّة»، وهذا صريحٌ، وفتوى الزُّهْريِّ بأنَّ الطِّفْلَ يُولَدُ مُسلِمًا، وروايةِ الأَعْمَشِ في الصَّحِيحينِ، فهناكَ تطابقٌ بين الآيةِ الكريمةِ والحديثِ الشريفِ، وإضافةِ الفطرةِ إلى اللَّه إضافةُ مدحٍ لازمٍ، فَعُلِمَ أنَّها محمودةٌ كالدِّين.

وفي الحديثِ تشبيهٌ للذين يُغيِّرون الدِّينِ الذي فَطَر اللَّهُ عليه النَّاسَ، بأُولئكَ الذين يُغيِّرونَ الأَنْعامَ المخلُوقَةَ سليمةً مِنْ كُلِّ عَيْبٍ؛ فيُحدِثُ فيها النَّاسُ المصائبَ بالقَطْعِ أو الخَصْي. ويُعَلِّقُ ابنُ القيِّم[(٥)] على ذلكَ بقولِه: «فذلك يُغيِّر ما خُلقت عليه نَفْسُه ورُوحُه، وهذا يُغيِّر ما خُلِقَ عليه بَدَنُه»[(٦)].

٢- وبما ثَبتَ في صحيح مسلم عن عِياضِ بن حِمارٍ عن النبيِّ ﷺ فيما يَرْويه عن ربِّه - تعالى - قال: «خَلقْتُ عِبادِي كُلَّهُم حُنفَاءَ، فاجْتَالتْهم[(٧)] الشَّياطِين، وحَرَّمَتْ

(١) الجدع: قطع الأنف أو الأذن أو اليد، القاموس المحيط مادة (جدع) ج٣ ص ١١.
(٢) رواه البخاري كتاب الجنائز باب ٩٢ حديث رقم ١٣٨٥. فتح البارى ج٣ ص٢٩٠ وفي صحيح مسلم كتاب القدر باب ٦ حديث رقم ٢٤. وأحمد في مسند أبي هريرة حديث رقم ٩٣٤٠.
(٣) الروم ٣٠.
(٤) التمهيد لابن عبد البر ج١٨ ص٧٢ وانظر فتح الباري ج٣ ص٢٩٣ دار الريان للتراث القاهرة ط١ ١٤٠٧هـ١٩٨٧م.
(٥) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي المشهور ب: ابن قيم الجوزية محقق حافظ أصولي فقيه حنبلي مجتهد ومن أشهر مؤلفاته زاد المعاد وإعلام الموقعين وبدائع الفوائد وغيرها كثير من الكتب النافعة انظر الدرر الكامنة٤ ص: ٢١.
(٦) السابق ص٤٦٢.
(٧) اجتالتهم: أضلتهم انظر غريب الحديث مادة (جول).

عَلَيْهِم ما أَحْلَلْتُ، وأَمَرَتْهم أَنْ يُشرِكُوا بي مَا لَمْ أُنزِّل بِهِ سُلْطَانًا» [(١)].

ووجهُ الدَّلالةِ في الحديثِ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الخَلْقَ على الحنيفيَّة المُفسَّرة بالإسْلام **«فالحديثُ صريحٌ في أنَّه ـ تعالى ـ خَلَقَهُم على الحنيفيَّة وأَنَّ الشياطِين اجْتَالتْهُم بَعْدَ ذلك»** [(٢)] فَحَوَّلَتْهُمْ مِنَ الإسلام إلى الكفر والشِّركِ، فالفطرةُ إِذَنْ هي الإسلام.

٣ـ وكذلك برواية الإمام أحمدَ في المُسند والبيهقيِّ في سُنَنِهِ والحاكمُ في مُسْتَدْرَكِهِ من حديثِ الأَسْوَدِ بن سريع قال: بَعَثَ النبيُّ ﷺ سريَّةً فأفْضَى بهم القتلُ إلى الذُّريَّة فقال لهم النبي ﷺ : **«مَا حَمَلَكُمْ على قَتْلِ الذُّرِيَّة»**. قالوا: يا رسولَ اللَّهِ أليسُوا أولادَ المُشركين؟ ثم قام النبيُّ ﷺ خَطِيبًا فقال: **«أَلَا إِنَّ كُلَّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ حتَّى يُعربَ عَنْهُ لسانهُ»** [(٣)].

ووجْهُ الدلَالة أنَّه ﷺ أَرادَ أَنْ يُبيِّنَ أَنَّ كُلَّ مولودٍ يُولَدُ على الإسْلامِ، ثُمَّ يَطرأُ عليه الكفرُ بعدَ ذلك، فلا يُوجَدُ أحدٌ يُولد كافرًا؛ بلْ مُسلمًا. فدلَّ على أنَّ الفطرة الإسلام[(٤)].

وقريبٌ من هذا الرَّأْيِ ـ أَعني القولَ بأَنَّ الفطرةَ الإسلامُ ـ مَنْ يُصوِّرُ الفطرةَ على أَنَّها المعرفةُ باللَّهِ. قال بذلك جماعةٌ مِن أهل الفقه والنَّظَر على حد تعبير ابنِ عبدِ البرِّ.[(٥)] وعلى الرغْمِ من أنَّ أدلَّتهم التي ساقُوها مع أصحابِ هذا القول متقاربةٌ إِلَّا أَنَّ عُمدتَهم في وجهتِهم هذه هو التعريفُ اللغَويُّ للفطرةِ بأنها الخِلْقَةُ، مع اتفاقِهم على أَنَّ الكفر والإيمان لا يصْدُرَ من الشَّخصِ إِلَّا بعدَ البلوغ، مع أَنَّ هذا يُبعدهم

---

(١) رواه مسلم في صحيحه مطولاً كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها باب ١٦ حديث رقم ٧٣٨٦ - ٧٣٨٩ وأحمد حديث عياض بن حمار المجاشعي رقم ١٧٩٤٧، ١٨٨٣٣، ١٨٨٣٦، ١٨٨٣٧.

(٢) شفاء العليل ص٤٥٨ لابن قيم الجوزية تحقيق صلاح عويضة مكتبة الإيمان المنصورة ط١٤١٧هـ١٩٩٦م.ولتفسير الحنفية بالإسلام انظر التمهيد لابن عبد البر ج١٨ ص٧٦.

(٣) أحمد: ٣٤٥/٣ والبيهقي: ١٣٠/٩ الحاكم: ١٢/٢ وقارن التمهيد : ج١٨ ص٧٤.

(٤) شفاء العليل ص٤٥٩.

(٥) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النَّمَرى ولد بقرطبة سنة ٣٦٨ هـ وتوفى سنة ٤٦٣ هـ بشاطبة وله خمسة وتسعين عامًا ومن مؤلفاته الاستيعاب في معرفة الأصحاب والتمهيد.

مسافةً عن أصحابِ القول الأول؛ لأنَّ هؤلاء يقولون بأنَّ الشخص يُولَد مُسلمًا، والآخرونَ يقولون: يُولَدُ بِقُدْرَةٍ على مَعرفةِ اللَّهِ ولا تَظْهَرُ إلَّا بعدَ البلوغِ.

❑ القولُ الثاني:

الفطرةُ عنْدَ أصحابِ هذا الاتِّجاه هي المعرفةُ باللَّهِ؛ ولكنَّها مَعرفةٌ لَا يترتَّبُ عليها الحكْمُ بالكُفرِ أو الإيمان؛ لأنَّ ذلك لا يكونُ إلَّا بعدَ البُلوغِ. ومُعتَمَدُهم في ذلك المفهوم اللغويُّ للفطرة أنَّها الخِلْقَةُ، ويُستفاد ذلك مِن قولِ اللَّهِ ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] يعني: خالِقَهُنَّ، وقولِه ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾[2] يعني خَلَقَني، ولهذا قالوا: إنَّ «**الفطرةَ: الخِلْقَة، والفاطِرُ: الخالق**»[3] وقد سَبَقَ القولُ بأنَّ هذا ما مالَ إليه جماعةٌ من أهلِ الفقه والنَّظَرِ[4].

والمولودُ يُولَدُ وليس مَعَهُ لا كفرٌ ولا إيمانٌ، وكذلك لا يُوجَدُ فيه معرفةٌ أو إنكارٌ؛ «**إنَّما يُولَدُ على السلامة في الأَغْلَبِ خِلْقَةً وطبعًا وبِنْيَةً ليس معها إيمانٌ ولا كفرٌ ولا إنكارٌ ولا معرفةٌ**»[5] ومن المُسلَّم به أنَّه يَطرأُ عليه الكفرُ بعد ذلك في سِنِّ البلوغِ مع التمييزِ؛ وكذلك الإيمانُ.

وقد استدلُّوا على أنَّ قلوب الأطفالِ حين الولادةِ لا تَعقِلُ أيَّ أَمْرٍ اعتقاديٍّ يقول الحقُّ ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[6] والمعقوليَّة المفهومةُ مِنَ الآية الكريمة أنَّ من «**لا يَعلَمُ شيئًا استحالَ منه كُفْرٌ أو إيمانٌ أو معرفةٌ أو إنكارٌ**»[7]

وثَمَّةَ شاهدٌ آخرُ من قولِ النبيِّ ﷺ ـ في حديث الفطرة المشهورِ السابقِ ذِكْرُه: «**كَما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جَمْعاءَ هل تُحِسُّون فيها مِنْ جَدْعاءَ**»، إِذَنْ فالطفلُ يُولَدُ

(١) فاطر ١.
(٢) يس ٢٢.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ج١٨ ص٦٩.
(٤) التمهيد ج١٨ ص٦٨.
(٥) التمهيد ج١٨ ص٦٩.
(٦) النحل ٧٨.
(٧) التمهيد ج١٨ ص٧٠.

سليمًا من أيَّةِ معتقداتٍ مَثَلُه في ذلك مَثَلُ البهيمةِ التي تُولَدُ جَمْعاءَ أيْ: سليمةً ثُمَّ يحدُثُ له التغييرُ البيئي للمُعتقَدِ، وهذا يُشْبه البهيمةَ التي يَجدَعُها الناسُ أيْ: يقطعُونها.

وحين يَصِلُ الطفلُ إلى سنِ البلوغ تجتمعُ عليه المؤثِّراتُ البيئيةُ ويَسْتهويهِ الشيطانُ فيتحولَ إلى عقائدِ الكفرِ أو يحفظُه اللَّهُ - تعالى - فيعتقدَ الإيمانَ.

والأساسُ العقليُّ لهم المستنَدُ إليهِ في ذلك أنَّ الطفلَ لو عَقَلَ منذُ صِغَرِه كُفرًا أو إيمانًا ما تَحَوَّلَ عنه أبدًا، ومِنْ المُشاهِد عن طريق الإستقراء الحسّي هو تحوُّل الناسِ مِنْ الكُفرِ إلى الإيمانِ أو العكس.

فيلوحُ لنا مِن باديءِ الأمرِ أنَّ الطفل يُولَد خاليًا من الكفر أو الإيمان، واعتمدَ ابنُ عبد البرِّ هذا القولَ واعتبره أصحَّ ما قيل في معنى الفطرة؛ مُبرِّرًا ذلك: «**بأنَّ الفطرة: السلامةُ والاستقامةُ**»(١) ومُستدلًا له بالحديثِ القُدُسيِّ: «**خَلَقْتُ عبادي حُنفاءَ**»(٢) أي: على استقامةٍ وسلامةٍ، والمُتعارَفُ عليه من قواعدِ الشرعِ عدمُ تكليفِ مَنْ لَمْ يَصْلُ إلى سِنِّ البُلوغِ فلمْ يَحِنْ وقتُ العمل بعدُ، فلا يُكتبُ عليه شيءٌ. وهذه مِن المسائل المُجمعِ عليها، فلا حدَّ عليه ولا قِصَاص.

فإذا استخدمنا قياسَ الأَوْلَى: فمِنْ حقِّنا أنْ نقولَ بارتفاعِ العذابِ عنه في الآخرةِ ما دامَ قد ارتفعتْ عنه العقوبةُ في الدنيا. تِلْكَ فكرةُ ابنِ عبدِ البرِّ في الانتصارِ لأصحابِ هذه الوِجْهةِ وترجيح هذا الرأي على غَيرِه.(٣) وللقرطبيِّ وجهةٌ في الجَمْعِ بين هذا الرأي والرأي الأول؛ على أنَّهما مُتفقان في المعنى:

فالقولُ الأول يَرَى الفطرةَ الإسلامَ عُمومًا، والثاني يَراها لا تتأكدُ إلَّا بعد وصُول الحُجَّةِ الشرعيَّة ولا يكونُ ذلك إلَّا بعد البُلوغ فيختارُ الإنسانُ ما يميلُ إليه هواه أو شيطانُه، وإذا ماتَ قَبْلَ البُلوغ ماتَ سليمًا على الفطرة لا عذابَ عليه.

---

(١) التمهيد ج١٨ ص٧١.

(٢) السابق.

(٣) السابق.

يقول القرطبي: «**وهذا القولُ مع القولِ الأولِ موافقٌ له في المعنى، وأنَّ ذلك بعدَ الإدراكِ حين عَقَلُوا أمرَ الدُّنيا؛ وتأكدتْ حُجَّةُ اللَّهِ عليهم بما نَصَبَ من الآياتِ الظاهرة مِنْ خَلْقِ السماواتِ والأرضِ والشمسِ والقمرِ والبرِّ والبحرِ واختلافِ الليل والنهار فلمَّا عَمِلَتْ أهواؤهم فيهم، أَتَتْهُم الشياطِينُ فَدَعَتْهم إلى اليهوديَّة والنصرانيّة فذهبتْ بأهوائهم يمينًا وشمالًا؛ وأنهم إنْ ماتوا صِغارًا ماتوا من أهل الجنة**»(١)

ويمضي القُرطبيُّ مقدِّمًا المبررَ القويَّ لما يذهبُ إليه بأنَّ اللَّهَ أخرجَ ذُرِّيَّة آدَم من صُلْبِه في عالَمِ الذرِّ وأقرُّوا له بالربوبيَّة مُستَنِدًا إلى قولِ الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾(٢) ثم أرجعَهُم إلى صُلْبِ أبيهم بعد أنْ أقرُّوا له بالربوبيَّةِ والوحدانيَّةِ، ثم يَصيرُون بعد البلوغِ إلى ما كُتِبَ لهم وهُمْ في بُطون أمهاتِهم، ومَنْ مات قبلَ أن يَجرِيَ عليه القَلَمُ فهو مِن أهلِ الجنَّة ويُورِدُ الحديثَ الشريفَ الذي يدلُّ على أنَّ أولادَ المشركين في الجنة(٣).

● **تعليق:**

خلاصةُ هذا القول: أنَّ الفطرةَ: السلامةُ مِنَ المعرفةِ والإنْكارِ والكُفرِ والإيمانِ؛ وإنْ كانوا يَقولون بأنَّ المولودَ يَخرُجُ إلى الدُّنيا مُزوَّدًا بمعرفةِ اللَّهِ فقطْ دونَ أنْ يترتبَ على هذه المعرفةِ أيَّة أثَرٍ قبْلَ البلوغ وإنَّما تَظْهر بعدَ البلوغ - أو قُلْ: قُدرَة على المعرفةِ تَظْهرُ بعد وصولِ المرءِ إلى سنِّ التكليف الشرعيِّ - ولكن إذا تأمَّلْنا فيما سَبَق يتبينُ لنا مخالفةُ هذا الاتجاه لظاهرِ حديث الفِطرة: «**كُلُّ مَولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ فَأَبَوَاهُ يُهوِّدانِه أو يُنَصِّرانِه أو يُمجِّسانِه.... الحديث**» لأنَّ الحديثَ الشريفَ لم يَذْكُرْ كَلِمَةَ «**أو يُسلمانِه**» ومُقْتَضَى هذا القولِ وجوبُ وُرُودِ هذه الكَلِمةِ في الحديثِ؛ فلمَّا لم

(١) الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص٥٢٨٢ لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ت٦٧١هـ الناشر دار الغد العربي القاهرة ١٤٠٩هـ١٩٨٩م.
(٢) الأعراف ١٧٢.
(٣) السابق ج٧ ص٥٢٨٦.

تُذكَرْ عَرَفْنا عَدَمَ صحةِ هذه الوِجْهةِ التفسيريَّه للفِطرة.

ولو قُلْنا إنَّ القُلوب تُولَدُ وهِيَ بلا معرفةٍ أو إنكارٍ فلا يَصِحُّ لنا أَنْ نمدحَها، والمفهومُ من الحديثِ الشريفِ مَدْحُها فيَسقُط الاستدلالُ بهذا الحديثِ على تلك الوِجْهة. وأصحابُ هذه الوجهة استدلُّوا بعموم الأدلَّة التي تُثْبِتُ أنَّ الإنسانَ مرتهِنٌ؛ ولا يُحاسَبُ المرءُ إلا بعدَ بلوغِه.

وهنا سؤالٌ يطرحُ نفسَه: هلْ الإيمانُ الفطريُّ يترتبُ عليه أحكامٌ متعلقةٌ بالإيمان والكفر؟ وللإجابةِ على هذا لا بُدَّ من العلمِ بأنَّ الفطرة المقصودُ بها في الحديث السابقِ ذِكْرُه أنَّها إسلامٌ أو إيمانٌ فطريٌّ موجودٌ داخلَ النفس الإنسانية ينزع إلى الإيمانِ الذي جاءتْ به الرسلُ ويتفقُ معه، ولكنْ لا يُقْصَدُ به أنْ يترتبَ عليه أيُّ حكم من الأحكام الشرعية الخاصَّة بالدنيا المتعلقةِ بالكُفرِ والإيمانِ.(١) أَضِفْ إلى ذلك؛ أنَّ معرفةَ اللَّهِ التي خَلَقَ عليها العبدَ مُجرَّدُ قدرةٍ لا تقتضي الإسلامَ، فيكونُ هذا القولُ مخالفًا للرأي الأول القائل: «**إنَّ الفطرةَ الإسلامُ**» مخالفةً صريحةً واضحةً.

فقلْبُ العبد على مقتضى هذا القول كاللوحِ الذي يَقْبَلُ أيَّ مِلَّة على سبيل المساواة التامَّة بين الإسلام وغيرِه من الديانات المخالفة فتكون عنده «**قابليَّةٌ لكتابةِ الإيمان وكتابةِ الكفرِ وليس هو لأحدِهما أقبلَ منه للآخر**»(٢)، فهو يُشبه الصفحةَ البيضاء التي تَقْبل أيَّ نقشٍ أو كتابةٍ.

والمُستخْلَصُ من ذلك كلِّه على وفق مفهوم أصحاب هذا الاتجاه المساواةُ التامَّة بين الإسلام واليهودية والنصرانية؛ بل والمجوسية، والمفهومُ المقطوعُ به من الحديث يرفضُ هذه المساواة.

وعلى هذا التقدير «**لا يكونُ في القلبِ سلامةٌ ولا عَطَبٌ ولا استقامةٌ ولا زَيْغٌ، وأنَّ نسبتَه إلى كلٍّ منهما نسبةٌ واحدةٌ وليس هو بأحدِهما أَوْلَى منه بالأخرى**»(٣)

(١) معالم السنن للخطابي ج٤ ص٤٢٥ دار المعرفة بيروت ١٤٠٢هـ

(٢) أحكام أهل الذمة ج٢ ص٧٣.

(٣) أحكام أهل الذمة ج٢ ص٧٢.

فتكون إِذَنْ فطرةً غيرَ ممدُوحةٍ، والآيةُ الكريمة التي تتحدثُ عن الفطرة تتحدثُ عنها على سبيل المدْحِ، وذلك في قوله - تعالى -: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾(١) فهي فطرةٌ ممدوحةٌ، فيخالف هذا الرأي المفهوم القرآني للفطرة.

أمَّا إذا فَهِمنا مِنْ هذه المعرفة - التي هي - للَّهِ - تعالى - معنى التمكُّنِ منها، والقدرةِ عليها فهذا حنيفٌ(٢) فيصبحُ هذا القولُ قريبًا من القولِ الأول كما بيَّنْتُ من قبل.

❑ القول الثالث:

الفطرة هي الولادة إلى ما يصيرُ إليه الإنسانُ من شقاوةٍ أو سعادةٍ أو على حدِّ قـولهم: «**البداءةُ التي ابتدأهم اللَّهُ عليها**»(٣) وهذه الوجهة تحتاجُ إلى توضيح، فاللَّهُ - تعالى - خَلَقَ وعَلِمَ ما يكونُ لهم مِنْ مَوْتٍ وحياة وسعادةٍ وشقاءٍ وغير ذلك مما يصير إليه العبادُ فهذا العلمُ الإلهي المكتوب عليهم هو الفطرة التي فَطَرَ الناسَ عليها.

وقد مال إلى هذا الرأي في تفسير الفطرة ابنُ المبارك(٤) والمروزيُّ(٥) وما يُفهـم من بعض مرويات الإمام مالكٍ في المُوطأ، وروايةٌ عن الإمام أحمد بن حنبل واستندُوا إلى المَرويِّ في اللغة بأنَّ الفطرةَ في كلام العرب (البداءةُ)(٦) وكأنَّ معنى حديثِ (كُلُّ مولودٍ يُولَدُ على الفِطْرةِ) على طريقةِ أصحابِ هذا الرأي هو كُلُّ

---

(١) الروم ٣٠.

(٢) شفاء العليل لابن القيم ص٤٦٦.

(٣) التمهيد لابن عبد البر ج ١٨ ص ٧٢.

(٤) هو عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء التميمي المروزي أبو عبد الرحمن ولد سنة ١١٨هـ / ٧٣٦م له كتاب في الجهاد وهو أول من صنف فيه وكتاب الرقائق. انظر تذكرة الحفاظ ٢٥٣/١.

(٥) هو أبو عبد الله بن نصر المروزي. أصل والده من مرو. ولد سنة ٢٠٢هـ - ٨١٧م ببغداد ونشأ في نيسابور وتوفى في سمرقند. من مؤلفاته قيام الليل كتاب الوتر والورع واختلاف الفقهاء. الأعلام للزركلي ٧/ ٣٤٦

(٦) التمهيد ص ٧٨.

مولودٍ يُولَد على ما ابتدأه اللَّهُ عليه من الشقاء والسعادة مما يصيرُ إليه[١]؛ ولهم احتجاجٌ - كذلك بالمرويِّ عن ابنِ عباس أنَّه قال: «**لم أَكُنْ أدرِي ما (فاطرُ السمواتِ والأرض) حتى أتى أعرابيَّان يختصِمان في بِئْرٍ؛ قال أحدُهما أنا فطَرتُها أي: ابتدأتُها**».[٢]

وهذا - أيضًا - لا يَخرجُ عنِ الاعتمادِ على المأثورِ من الكلام العربيِّ، وتفسيرُ هذه الفطرة بالبداءة جعلَهم يستدلُّون على وجهتهم بقوله تعالى: ﴿ **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ** ﴾[٣]؛ ولأنَّ جماعةً من السَلَفِ المشهورين بالتفسيرِ ذكَرُوا في البيانِ السابق ﴿ **كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ** ﴾ أي: ما بين شَقِيٍّ وسعيد، وفي الحديث المُفسِّر للآية: «**خَلَقْتُ هؤلاءِ للجنَّةِ وخَلَقْتُ هؤلاءِ للنَّارِ**»[٤].

ومن هنا كان تفسيرُهم للفطرةِ بأنَّها البداءةُ على السعادةِ والشقاوةِ، كذلك ارتبطَ هذا التفسير بمسألةٍ تُعَدُّ من أصولِ العقائد الإيمانية وهي قضيَّة القضاءِ والقدرِ.

● تعليق:

من المتعارَفِ عليه أنَّ الاحتجاجَ باللُّغة لا غبارَ عليه وهو أمرٌ مطلوب، فالقرآنُ الكريم نَزَل باللِسان العربيِّ المُبين، ولكنْ لابُدَّ مِن مراعاةِ السياق والتوافُقِ مع باقي الحديثِ، وكذلك المفهومُ من آي القرآنِ الكريم بشكلٍ كُلِّيٍّ لا مُجزَّأ، فالآيةُ الكريمة التي فَسَّرُوا بها الفطرةَ لا تدلُّ على ما ذهبوا إليه، يقول ابنُ عبد البرِّ: «**ليس في الآيةِ دليلٌ على أنَّ الطفل يُولَد مؤمنًا أو كافرًا**»[٥]. وكذلك الحديثُ القدسي: «**خَلَقْتُ هَؤلاءِ للجنَّةِ وخَلَقْتُ هؤلاءِ للنَّار**»[٦] ليس فيه أكثرَ مِن مراعاةِ ما يُخْتَمُ به

---

(١) السابق ص ٧٨.

(٢) السابق.

(٣) الأعراف ٢٩.

(٤) التمهيد ص ٨٣.

(٥) السابق ص ٨٣.

(٦) رواه أبو داود كتاب السنة باب ١٦ حديث رقم ٤٧٠٣، ٤٧٠٤ والترمذي كتاب تفسير القرآن باب ٨ حديث رقم ٣٣٥٥ ومالك كتاب القدر باب ١ حديث رقم ١٦٢٤.

لهم، لا على أنَّهم كانوا في طُفولتهم يعقِلون إيمانًا أو كفرًا.

ومآلُ هذا الرأي ونتائجه القولُ بالجبْرِ، وهو مرفوضٌ شرعًا وعقلًا، ولعلَّ ذلك راجعٌ إلى أنَّ هؤلاء العلماءَ أرادُوا أن يردُّوا على القَدَريَّة الذين احتجُّوا بحديث الفطرةِ المشهورِ؛ لكي يَنْفُوا القَدَرَ، ففسَّرُوا الحديثَ بضدِّه ردًّا عليهم؛ من بابِ الفِعْلِ وردِّ الفعلِ، وهو من السنن الكونيَّة في الماديات؛ وكذلك الأفكارُ والعاداتُ؛ فأدَّى ردُّهم إلى قولٍ يُشَمُّ منه رائحةُ الجبْرِ. ولذا قيل: إنَّ الإمام أحمدَ بنَ حنْبلٍ كانَ يقولُ هذا القولَ في الفطرة، ورَجَعَ عنه، كما بيَّنَ ابنُ القيم في شفاء العَلِيلِ.[1]

❑ القول الرابع:

الفطرةُ هي ما غُرِسَ في النَّاس من مَعْرِفةٍ وإنكارٍ؛ وكفرٍ وإيمانٍ وهذه الوجهةُ مالَ إليها واحتجَّ لها إسحاقُ بنُ راهَويه[2] شيخُ البخاري.

ولإيضاح هذه الوجهة نقولُ: المُشاهَدُ الذي لا يستطيعُ أحدٌ أنْ ينكِرهُ انقسامُ الناسِ إلى مؤمنٍ وكافرٍ، فالبعضُ يَظْهَرُ منه التسليمُ بالعقائد الإيمانية، وآخرون يَظْهَرُ منهم إنكارٌ وجحودٌ لتلك العقائد.

ومِنْ هنا نَظَر أصحابُ هذه الوجهة؛ فوجدُوا هذا الواقع المعلومَ المُشاهَدَ المنتشرَ بينَ النَّاسِ فبدا لهم أنَّ اللَّهَ فَطَر الخلق على ما ظَهَر منهم من إيمانٍ وكفرٍ فاللَّهُ خَلَقَ الخَلْقَ على هذه الصُّوَر الشتَّى من العقائدِ المختلفة وهم في عالَمِ الذَّرِ.

فحينَ جَمَعهم ربُّهم قبلَ خُروجِهم إلى الوجودِ الفعليِّ ـ وهو ما يُطلقُ عليه عالمُ الذَّر ـ طالَبَهم بالإقرارِ بالربوبيَّة فأقرُّوا جميعًا، ولكنَّ أهلَ السعادةِ أقرُّوا طواعيةً وأهلَ الشقاءِ أقرُّوا كَرْهًا أو تقيَّةً، وإذا سألنا مَنْ يحيلُ إلى هذه الوجهة التفسيريَّة للفطرة: ما دليلُكم على ما تقولون؟ قالوا: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى

---

(١) شفاء العليل لابن قيم الجوزية صـ٤٦٦.

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى التميمى المروزى أبو يعقوب ابن راهويه سنة ١٦١ هـ / ٧٧٨ م عالم خرا سان في عصره توفى سنة ٢٣٨ هـ/ ٨٥٣ م أخذ عنه الإمام أحمد بن حنبل والبخاري. انظر تهذيب ابن عساكر ج١٢ ص ٤٠٩ ـ ٤١٤، وتهذيب ٢١٦/١ وميزان الاعتدال ٨٥/١.

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ﴾(١) ووجهُ الدلالة في الآية الكريمة انقسامُ المخلوقين إلى مَنْ يُسلم طواعيةً ومَنْ يُسلم كَرْهًا، إِذَنْ فقد فُطِروا على ذلك مُنْذُ البداية.

ولهم دليلٌ آخر هو قوله - تعالى -: ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُۚ﴾(٢) وَوَجْهُ الدلالةِ كما يُصوِّرها أصحابُ هذه الوجهة أنَّ اللَّه قد عَلِم من النَّاس الهدايةَ أو الضلالةَ فَفَطَرَهم على ذلك، واحتجُّوا أيضًا(٣) بقوله - تعالى -: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾(٤) وَوَجْهُ الدلالة - عندهم - «**لا تبديلَ لِخِلْقَتِه التي جَبَل عليها وَلَدَ آدم كلَّهم يعني: مِنَ الكفرِ والإيمانِ والمعرفةِ والإنكارِ**»(٥).

وينقُلون إجماعَ أهلِ العلم بأنَّ اللَّهَ جَمَعَ الأرواحَ قَبْلَ الأجسادِ وأَشْهَدهُم على ربوبيَّته لهم، ذلك قبلَ أنْ يُخرجهم إلى دائرةِ الوجودِ المحسوس، وهناك مروياتٌ تدلُّ على أنَّ الذُّريَّةَ التي خَرَجَت من ظهرِ آدم؛ منهم مَنْ هُو كافرٌ مُنْكِرٌ من أهلِ النَّارِ؛ ومنهم مَنْ هو مؤمنٌ مُقِرٌ مِنْ أهلِ الجنَّة(٦) يستدلُّون بها على وجهتهم هذه كحديثِ النبيِّ ﷺ عن غلامِ الخَضِر: «**طَبَعَهُ اللَّهُ يومَ طَبعَه كافرًا**»(٧) أيْ: مفطورًا على ذلك(٨).

ولعلَّ المثالَ الواضحَ الذي يُبيِّنُ وجهتَهُم استدلالُهم بحديثِ عائشةَ ﵂ حينَ ماتَ صبيٌّ مِنْ الأنصار بين أبوين مُسلمين، فقالتْ عائشة: طُوبى له عصفورٌ مِن عصافيرِ الجنَّة؛ فردَّ عليها النبيُّ ﷺ فقالَ: «**مَهْ يا عائِشةُ؛ وما يُدريكِ؛ إنَّ اللَّهَ خَلَقَ الجنَّةَ وخَلَقَ لها أهلَها وخَلَقَ النَّار وخلَق لها أهلَها**»(٩) فمنذُ بدايةِ خَلْقِ النَّاس وهم

(١) آل عمران ٨٣.
(٢) الأعراف ٢٩-٣٠.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ج ١٨ ص ٨٤.
(٤) الروم ٣٠.
(٥) السابق ج ١٨ ص٨٤.
(٦) السابق ج ١٨ ص ٨٦.
(٧) رواه ابن جرير الطبري عن ابن عباس كما أفاد ابن كثير في التفسيرجـ٥ ص١٨١
(٨) السابق ج ١٨ ص ٨٦.
(٩) رواه مسلم كتاب القدر باب ٦ حديث رقم : ٦٩٣٨. والحميدي في مسند عائشة أم المؤمنين =

مفطُورون على الإنْكارِ أو المعرِفة.

● تعليق:

خلاصةُ هذه الوِجْهةِ أنَّ المُشاهَد المعلومَ مِنَ النَّاسِ انقسامُهم إلى مُقرِّين ومُنكرين، مُؤمنين وكُفَّار، وهذا الانقسامُ مغروسٌ في الناس منذُ وُجِدوا في عالم الذَّرِ، فالجميعُ أقرَّ؛ المؤمنون أقرُّوا طواعيةً، والكفارُ أقرُّوا كرهًا أو تقيَّة.

ولنا أنْ نسألَ أصحابَ هذه الوِجْهةِ التفسيريَّة للفطرةِ: مَاذَا تَقْصِدُون بقولِكم هذا ؟فإنْ أجابُوا «**إنَّ اللَّهَ خَلَقَ الأطفالَ وأَخْرَجَهُمْ مِنْ بُطونِ أُمَّهاتِهم ليعرِفَ منهم العارِفُ، ويعترِفُ؛ فيؤمنَ، ولينكرَ المُنْكِر ما يَعرِف؛ فيكفرَ مع ملاحظةِ أنَّ ذلك كلَّه قد سبقَ به لهم قضاءُ اللَّهِ وتقدَّم فيه عِلْمُه**»[١] ويَجِبُ ألَّا نَنْسى أنَّ الإيمانَ والكفرَ لا يَصِحُّ إلَّا عند التمييزِ والإدْراك، أيْ: في سِنِّ البلوغ.

كانتْ إجابتنا لهم أنَّ هذا مَقْصِدٌ لا غُبارَ عليكُم فيه؛ ولا يُماريكم أحدٌ فيه أمَّا إذا أجابوا وقالوا: مقصدُنا «**أنَّ الطفلَ يُولَد عارفًا مُقرًّا مؤمنًا، أو عارفًا جاحدًا مُنكرًا كافرًا في حينِ ولادتِه**»[٢] فما أسهلَ الردَّ عليهم لأنَّ مقاصدَ الشرعِ ودلائلَ العُقولِ؛ بل المحسوسُ المُشاهَدُ يَرفُضُ هذا التفسيرَ للفطرةِ أو على حدِّ تعبيرِ ابنِ عبد البرِّ «**فهذا ما يُكذِّبه العيانُ والعقلُ ولا عِلْمَ أصحُّ من ذلك لأنها شواهدُ الأُصولِ ودلائلُ العقولِ**»[٣] التي لا يستطيعُ أحدٌ أنْ يماري فيها ووجهةُ نَظَرِ ابنِ عبدِ البرِّ أنَّ الواقعَ المُشَاهَدَ المحسوسَ يرفضُ القولَ بأنَّ الطفلَ يقعُ منه الكُفر أو الإيمانُ في حالةِ طُفولته.

والبديهةُ العقليَّةُ تَرَى الأطفالَ يُولَدون مِنْ غيرِ معرفةٍ لكُفرٍ أو إيمانٍ، وبما أنَّ المعلومَ مِنَ الأُصولِ الشرعيَّة عَدَمُ مؤاخذةِ الصِّغارِ الذين لم يَصِلُوا إلى سِنِّ التكليفِ، وينضمُ إلي ذلك دلائلُ العقولِ، وكذلك المحسوسُ الماديُّ المُعترَفُ به

= حديث رقم : ٢٨١.

(١) التمهيد ج١٨ ص٨٨.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) السابق ج١٨ ص ٨٩.

مِنْ جميعِ الخَلْقِ؛ كلُّ هذا يَجعلُنا نستخلصُ خطأَ هذه الوجهةِ، أمَّا الأدلَّة التي استندوا إليها فيمكن مناقشتها فيما يلي.

١ - الغلامُ الذي قَتَله الخَضِرُ؛ واقعةُ حالٍ، لا يجوزُ قياسُ غيرِها عليها؛ لأنَّ معناهُ أنَّه سَبَقَ في علمِ اللَّهِ أنَّه سيكفُرُ، وأَعْلَمَ اللَّهُ الخَضِرَ حالَه؛ فَقَتَلَهُ بأمْرِ اللَّهِ رحمةً به وبوالِدَيْه، ودليلُ ذلك قولُه - تعالى -: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾[1].

٢ - حَكَمَ ابنُ عبد البرِّ بِضَعْفِ حديثِ عائشةَ الذي شَهِدتْ فيه للطفلِ بأنَّهُ عُصفورٌ مِنْ أهلِ الجنَّةِ فردَّ النبيُّ قولَها[2].

٣ - وهذا القولُ كالذي قَبْلَهُ يُشَمُّ فيه رائحةُ الجَبْرِ، وحُذَّاقُ الفقهاءِ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ يرفُضون قولَ المُجبِرة، كما يقولُ ابنُ عبد البرِّ.

وممَّا أسلفنا يتبيَّنُ لنا أنَّ القولَ بأنَّ الفطرةَ معناها الإسلامُ - التهيؤُ له - أَسْلَمُ الأقوالِ وأكثرُها بُعْدًا عن المعارضاتِ القويَّة، وذلك لما يأتي:

١ - الموافقةُ التامَّة لنصوصِ القُرآن دونَ وجُودِ مُعارِضٍ قويٍّ يجعلُنا نرفضُ هذا التفسيرَ، أو نلجأُ إلى تأويلٍ يُخرجُ المعنى عن ظَاهِرِهِ المرادِ.

٢ - ولعلَّ أكثرَ المعارضاتِ القويَّةِ التي جَعلتْ بعضَ العُلماءِ يَرفضُ تفسيرَ الفطرةِ بأنَّها الإسلامُ؛ ذلك لأنَّ الإسلامَ - كما هو معروفٌ - اعتقادٌ وقولٌ وفعلٌ، فهو معرفةٌ تامَّة للَّهِ - تعالى -، تُؤدِّي إلى انضباطٍ لسانيٍّ وسلوكيٍّ للإنسانِ، ومِنْ المعلومِ فقدانُ هذا في كل مولودٍ.

فالإسلامُ المُفسَّر به الفطرةُ هو التوحيدُ الفِطريُّ الغريزيُّ الموضوعُ في نفوسِ البَشَرِ، الموافق تمامًا لتعاليم الإسلامِ كعقيدةٍ وشريعةٍ وأخلاقٍ.

٣ - فالفطرةُ جِبلَّةٌ قد تهيئتْ في نفسِ الإنسانِ قبلَ خُروجِه إلى الحياةِ الدنْيا تقتضِي بذاتها توحيدًا للَّهِ - تعالى - ومحبتَهُ وتعلقَ القلبِ به. فإذا خرجَ الطفلُ من بيئةٍ صالحةٍ تَعرِفُ الإسلامَ كعقيدةٍ وشريعةٍ فقد توافَقَ ما تعلَّمه في بيئتِه مع ما أودَعَهُ

---

(١) الكهف ٨٢.

(٢) التمهيد ج١٨ ص٨٩.

اللَّهُ في نفسه؛ فيحدثُ له الانسجامُ والطمأنينةُ.

أمَّا إذا خرجَ في بيئةٍ مُشركَةٍ غيرِ مسلمةٍ يهوديةٍ أو نصرانيةٍ أو أي ديانةٍ أخرى غير الإسلام؛ فقد حَدَثَ تبديلٌ لما في نفسِه بتأثير أبويْهِ أو بيئتِه، فيحدثُ التغير المذكورُ في الحديثِ، ويحدثُ الفصامُ النَّكِدُ بين الإسلامِ الفِطْريِّ المودَعِ في النفس والبيئةِ الفاسدة؛ فتضطربُ النفسُ وتفسُدُ.

وقد أشارتْ آيةُ الميثاق - وسنتكلَّمُ عنها قريبًا - إلى أنَّ التغيُّر في التوحيدِ الفطريِّ يحدثُ نتيجةَ تغييرِ الأبوين والغفلةِ الناتجةِ عن الشهواتِ. قال اللَّهُ - تعالى -: ﴿أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾[(١)].

● مَدى حُجيَّة الفطرةِ

يَعْرِفُ كلُّ مَنْ له صلةٌ بهذا الدين أنَّ قِوامَه ومَدخَلَهُ: التذكيرُ والتحذيرُ: التذكيرُ بالتوحيدِ، والتحذيرُ من الشركِ؛ ثُمَّ يأتي في أعقابِه البشارةُ والنذارةُ: الأولى: لمن وَحَّد واستقام، والثانية: لمن أشركَ وضلَّ.

وقد سبقَ بيانُ أنَّ فطرةَ اللَّهِ التي فَطَر الناس عليها هي الإسلام، وأن البَشَرَ في ذاتِ تكوينِهم يعرفونَ اللَّهَ - تعالى -؛ لأنَّ «**الاعتراف بربوبية اللَّهِ وحدَه فطرةٌ في الكيانِ البَشَريِّ**»[(٢)] فطرةٌ من صُنْعِ الخالق، مغروزةٌ في الكينونةِ البشريَّةِ لا يستطيعُ أيُّ إنسانٍ أنْ ينفكَ عنها؛ لأنها حقيقةٌ داخل أعماقِ كلِّ فردٍ، والمحاولُ الانفكاكَ عنها جاحدٌ بما استيقنتْ به نفسُه كما في صريح القرآنِ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا﴾ واستيقنتها أنفسهم ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[(٣)] بل جَعَلَ اللَّهُ - تعالى - «**القلوبَ مفطورةً على الإقرارِ به، أعظمَ من كونِها مفطورةً على الإقرارِ بغيره من الموجوداتِ**»[(٤)] مع أنها مُشاهَدَةٌ ظاهرةٌ.

(١) الأعراف ١٧٢-١٧٣.
(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب ج٣ ص١٣٩١ دار الشروق ط١٣ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
(٣) النمل ١٤.
(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج٨ ص٣٨.

إنَّ الفطرةَ عميقةٌ داخلَ أغوار النفسِ البشرية، ملتصقةٌ بها. فهل يُحاسِب اللَّهُ العبادَ على مقتضى تلك الفطرة، دونَ حاجةٍ إلى إرسال الرُّسُل؟ بمعنى: الاكتفاء بما خَلَقه اللَّهُ - تعالى - مِنْ أجهزةِ استقبالٍ فِطريَّة، موجودة داخلَ الإنسانِ، فما دامتْ الماهيةُ الإنسانية تحملُ داخلها هذا المؤثِّر الداخليَّ، فهل تحتاجُ إلى مؤثِّرٍ خارجيٍّ لكي تُثابَ أو تعاقبَ؟ فما العملُ إذا انعدمَ هذا المُؤثِّر الخارجيُّ كليَّةً أو بعضٌ منه في حقِّ البَشَرِ أو بعضِهم؟.

إجاباتُ هذه الأسئلة تَتَّضِحُ مِنْ خلالِ الحواراتِ التي تَمَّتْ بين أَهْلِ العِلْم حــولَ آيةِ الميثاقِ لِتَظْهرَ مِـنْ خِلالها علاقَةُ الفطرةِ بأصلِ العقيدة، يقولُ اللَّهُ - تعالى -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢﴾[١].

فقد أخرجَ اللَّهُ - تعالى - للبشر من أصلابِهم ذُريَّتَهم وجعلهم يتناسلون ويتوالدون، وأقررهم بإثباتِ رُبوبيته - كما في آية الميثاق - بأنَّه ربُّهم وخالقُهم، فكان منهم الإقرارُ الذي هو الفطرةُ التي فَطَر الناسَ عليها، ولكنها تتعرضُ للتبديلِ والتغييرِ، ولكنَّ الحقَّ - تبارك وتعالى - يقيمُ عليهم الحجةَ القاطعة، فليس لهم الاحتجاجُ باتِّباع الآباء، وقد أودَعَ فيهم الدلائلَ على خالقهم وربِّهم، ثُمَّ أتبعَ هذه الدلالةَ بالرسالة القاطعةِ لكلِّ عُذرٍ؛ ولهذا قال اللَّهُ - تعالى - في عقِبها: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ﴾ ﴿ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[٢].

فالآياتُ المفصَّلةُ هي التي تقطعُ أعذارَ الخلق[٣].

وهناك طريقتان للمفسِّرين في تأويلِ آية الميثاق:

(١) الأعراف ١٧٢.
(٢) الأعراف ١٧٤.
(٣) تفسير السعدي ص٢٠٧، ص٣٠٨ وانظر البيضاوي ج١ ص ٣٦٦.

الطريقةُ الأُولى:

طريقةُ أغلبِ أهلِ التفسير. وخُلاصتُها أنَّ هذا الميثاق قَدْ وَقَعَ بالفعل[١] فاللَّهُ خَلَق آدمَ، وأخرجَ ذُرِّيته مِنْ صُلبه، وهم مثل الذَّرِ، وأَخَذَ عليهم العهدَ بأنَّه ربُّهم، وبطبيعةِ الحالِ قد أقرُّوا وشهدوا بهذا. ولهؤلاءِ المُفسِّرين مستندٌ من حديثِ النبيِّ ﷺ ومروياتٍ عن الصحابةِ الكرامِ، مع الجزْمِ بأنَّ كيفيةَ هذا الميثاق مِنَ المسائل الغيبيَّة الَّتي لا نَعلَمُ كَنهها.

والطريقةُ الثانية:

مالَ إليها أصحابُ المنحَى العقليِّ مِنَ المُفسِّرين كالزمخشريِّ[٢]، وتابَعَه أبو حيَّان[٣]، وجنحَ إليه أبو السُّعودِ.[٤] وخُلاصَتُها أنَّ الميثاقَ ليس مِن الضروريِّ أنْ يكونَ قد وَقَعَ بالفعل؛ بل هو مِنْ بابِ «**التمثيلِ والتخييلِ**»[٥] فاللَّهُ ـ تعالى ـ قد نَصَبَ لهم الأدلَّة على رُبوبيته ووحدانيته، وشَهِدتْ بها عُقولُهم وبصائِرَهم بما هو موضوعٌ في نُفوسِهم ومُركَّبٌ فيهم للتمييزِ بين الحقِّ والباطلِ والهُدَى والضلالِ، فكأنَّهُ بذلك أشهدَهم.

ويـوجَدُ لابنِ كثيرٍ[٦] تفسيرٌ لهــذه الآيةِ الكريمة: وذلك العهدُ الربانيُّ بأنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ خَلَقَ الخلْقَ «**وأنشأهم مفطُورين على الاعترافِ له بالربوبيَّةِ وحدَه، وأودَعَ**

(١) صفوة التفاسير ج١ ص٤٨١ لمحمد على الصابوني دار القرآن بيروت ط٤ ١٤٠٢هـ١٩٨١م. وانظر تفسير الرازي ص٢٤٩.

(٢) الكشاف ج٢ ص١٣١.

(٣) محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي أثير الدين أبو حيان من كتبه البحر المحيط في التفسير ولد ٦٥٤هـ ـ توفي ٧٤٥هـ الأعلام ٥ /١٥٩.

(٤) محمد بن محمد بن مصطفي العمادي المولي أبو السعود ولد ٨٩٨هـ ـ توفي ٩٨٢هـ وله تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم راجع شذرات الذهب لابن العماد. الأعلام ٧ / ٥٩.

(٥) الكشاف ج٢ ص١٣١ وراجع صفوة التفاسير جـ١ ص٤٨١.

(٦) إسماعيل بن عمر بن كثير بن حنو بن درع القرشي حافظ مؤرخ فقيه ولد في قرية من أعمال بصري الشام سنة ٧٠١ هـ / ١٣٠٢ م وتوفى بدمشق سنة ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٣ م وله البداية والنهاية، والتفسير، وجامع المسانيد. انظر طبقات الحفاظ، الدرر الكامنة ٣٧٣/١، شذرات الذهب ٢٣١/٦.

هذا في فطرتهم»[١] وغرسَهُ فيهم.

ابنُ كثيرٍ لم يرفضْ القولَ أنَّ اللَّهَ استخرجَ ذريَّة آدم مِنْ صُلْبِهِ وميَّز بينَ أهلِ الجنَّةِ وأهلِ النَّار؛ لورُودِ أحاديثَ صحيحةٍ بذلك، لكنه جَزَمَ بأنَّ الإشهادَ موقوفٌ لا مرفوعٌ، بمعنى عدم صِحَّةِ رَفْعِها إلى النبيِّ ﷺ أيْ: من أقوالِ الصحابة.[٢] ولهذا السبب نجدُ تأويلًا لآية الميثاق بأنَّ المقصودَ بها الفطرةُ، وهو قولُ جماعةٍ مِنْ علماءِ السَلَفِ والخَلَفِ.[٣] وأخذَ ابنُ كثيرٍ يُدلِّلُ على صِحَّةِ ما يراه مِنْ أنَّ الميثاقَ هو الفطرةُ، ويردُّ على القائلين بوقوعه حقيقةً مُستدلِّين بآثارٍ موقوفةٍ، كما سبق بيانُه، ونُجملُ كلامَه في النقاط التالية:

١ - النَّاسُ لا يَذكُرون هذا الإشهادَ فكيف يُجعل عليهم حجةً وهم لا يَذكُرونه؟!.

٢ - الإشهادُ قد يكونُ بالمقالِ وقد يكونُ بالحالِ وهذا إشهادٌ بالحالِ، واستدلَّ بقولِه - تعالى -: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾[٤].

٣ - النتيجةُ أنَّ الميثاق هو الفطرةُ.

فابنُ كثيرٍ سَلَكَ مسلكًا وَسَطًا بين العقليين والنقليين؛ فلم يَقُلْ بالتمثيل والتخييل الذي قال به الزمخشريُّ في الآية ميثاقًا وإشهادًا؛ بل فرَّق بين ما ورد في الحديث المرفوعِ، فقبِلَهُ، وتوقَف في قُبولِ الموقوفِ، وفَسَّرَ الإشهادَ بما يُوافق جماعةً من السَلَفِ والخَلَف، وبذلك يكونُ قد جَمَعَ بين المنقولِ والمعقولِ.

والحقيقةُ أنَّ بعضَ العُلماءِ قدْ أَخَذَ مِنْ منطوقِ هذه الآيةِ الكريمةِ؛ أنَّ هذا الميثاقَ الفِطريَّ حُجَّةٌ مُستقِلَّةٌ مِنْ اللَّهِ على العبادِ، وأنَّ الناسَ مُعذَّبونَ لمجُرَّدِ هذه الحُجةِ دونَ الحاجةِ لبَعثةِ الرُّسُل.

---

(١) الظلال ج٩ ص١٣٩٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ج٣ ص٥٠٦.

(٣) تفسير ابن كثير ج٣ ص ٥٠٦.

(٤) التوبة ١٧.

فهذا هو الزمخشريُّ يقولُ: «**لأنَّ نَصْبَ الأدلَّةِ على التوحيدِ وما نَبَّهوا عليه قائمٌ معهم فلا عُذرَ لهم في الإعراضِ عنه والإقبالِ على التقليدِ والإقتداءِ بالآباءِ كما لا عُذْرَ لآبائهم في الشِّركِ وأدلَّةُ التوحيدِ منصوبةٌ لهم**»(١) فكلامُ الزمخشريِّ يشتملُ على النقاطِ التالية:

(١) اللَّهُ - تعالى - نَصَبَ للخلق جميعًا أدلَّةَ التوحيد.

(٢) أدلَّةُ التوحيد مُتيسِّرةٌ مفهومةٌ لجميع بني آدمَ.

(٣) لا عُذْرَ لأحدٍ في الإعراضِ عن التوحيد.

(٤) بطلانُ التقليدِ في التوحيدِ (للآباءِ أو غيرهم).

(٥) مُحصِّلةُ كُلِّ ذلك لا عُذْرَ بالجهلِ في التوحيد.

الزمخشريُّ هنا مُتَّفِقٌ مع أصولِ مَذْهَبِهِ الاعتزاليِّ، فأصولُ الدين تُعرَفُ بالعقلِ والفطرةِ، والعقلُ يملِكُ القدرةَ المستقلَّة على التحسِين والتقبيحِ، فالحُجَّةُ على الخَلْقِ قائمةٌ فلا عُذْرَ بالجهلِ، وسيأتي تفصيلُ ذلك ومناقشتُه عند الكلام على حُجيَّةِ العقلِ وقضيَّةِ التحسين والتقبيحِ في الفصل التالي.

وقد سَارَ خَلْفَ الزمخشريِّ في الاستدلالِ بهذه الآية الكريمة على عَدَمِ عُذْرِ الجاهل، وأنَّ ميثاقَ الفِطرةِ كافٍ في إقامة الحُجَّةِ على الخَلْقِ بِصَرْفِ النَظَرِ هل وَصَلَتْ الحُجَّةُ الرساليَّةُ إلى النَّاس؛ أم لا؟ السيِّد مُحمَّدُ رَشيدِ رِضَا(٢) صاحبُ تفسيرِ المنار، ووِجْهَةِ نظره نضعها في النقاطِ التالية:

١ - إنَّ اللَّهَ - تعالى - أَشَهَدَ الناسَ جميعًا أنَّه ربُّهم وخالِقُهم. «**أيْ: أشهدَ كلَّ واحدٍ من هذه الذُّريَّة المتسلسلة على نفسِه بما أودَعَهُ في غريزتِه واستعدادِ عقلِه**»(٣)

---

(١) الكشاف ج٢ ص١٣٠.

(٢) محمد رشيد رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بن بهاء بن ملا على خليفة القلمونى البغدادى الأصل الحسينى النسب صاحب مجلة المنار ولد ونشأ في القلمون من أعمال طرابلس الشام سنة ١٢٨٢ هـ/ ١٨٦٥ م وتوفى سنة ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥ م مؤلفاته تفسير المنار، الوحى المحمدى. انظر الأمير شكيب أرسلان في كتابه عنه.

(٣) تفسير المنار ج٩ ص٣٢٦.

الميثاقَ الفِطريَّ المذكورَ في الآية الكريمة أيْ: عهد الاعتراف بربوبيّة اللّهِ ـ تعالى ـ من المخلوقين إلى خالقهم ـ جل وعلا ـ وإشهادُ الخلقِ عليهم ليسَ من الضروريِّ أنْ يكونَ قولَ «**وحْيٍ وتلقينٍ**»[١] بل؛ هو قولُ «**إرادةٍ وتكوينٍ**»[٢] واعترافُ المخلوقين اعترافٌ بلسان الحَالِ لا بلسانِ المقال.[٣] أقامَ اللّهُ ـ تعالى ـ الحُجَّةَ الميثاقيّة على الخَلْقِ ليَمْنعَ احتجاجَ مَنْ أشركَ يومَ القيامةِ ويَعتذرُ بتقليدِ الآباءِ أو الغَفْلةِ عن هذه الحُجَّة. «**أيْ: فعلنا هذا مَنْعًا لاعتذارِكم أو احتجاجِكم يومَ القيامة**»[٤]

٢ ـ لا عُذْرَ بالجهلِ في توحيدِ الربوبيَّةِ وما يستلزمُه من توحيدِ الإلهية لأنَّ «**المرادَ أنَّهُ ـ تعالى ـ لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بالجهل**»[٥]

٣ ـ سببُ عدمِ قبولِ الاعتذارِ بالجهلِ بالتوحيدِ هو حُجيَّةُ العَقْلِ والفطرةِ «**فالمرادُ أنَّه ـ تعالى ـ لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بتقليدِ آبائهم وأجدادِهم؛ كما أنَّه لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بالجهلِ بعدما أقامَ عليهم حُجَّةَ الفطرةِ والعقلِ**»[٦]

٤ ـ هناك فَرْقٌ بينَ الأصولِ والفروعِ في العُذْرِ بالجهل، لأنَّ الأصولَ تُعرفُ عن طريق العقل والفطرةِ السليمة؛ فهذا يدلُّ «**على أنَّ من لمْ تبلغْهُ بِعثةُ رسولٍ لا يُعذَرُ يومَ القيامةِ بالشرك باللّهِ ـ تعالى ـ**»[٧]

أما الفروعُ فلأنَّها لا تُعرَفُ إلَّا عنْ طريقِ الرُّسُلِ، فالناسُ معذورون فيها «**وإنَّما يُعذَرون بمخالفةِ هدايةِ الرُّسُل فيما شأنُه ألَّا يُعرفَ إلَّا منهم وهو أكثرُ العباداتِ التفصيليةِ**»[٨]

ولنا عدةُ ملاحظاتٍ على كلام الأستاذ رشيد رِضَا نَضَعُها كذلكَ في نقاطٍ:

---

(١) السابق.
(٢) السابق.
(٣) السابق.
(٤) تفسير المنار ج٩ ص ٣٢٢.
(٥) السابق.
(٦) السابق.
(٧) السابق ج٩ ص ٣٢٦.
(٨) تفسير المنار ج٩ ص ٣٢٦.

الميثاقَ الفِطريَّ المذكورَ في الآيةِ الكريمة أيْ: عهد الاعتراف بربوبيَّة اللَّهِ - تعالى - من المخلوقين إلى خالقهم - جل وعلا - وإشهادُ الخلقِ عليهم ليسَ من الضروريِّ أنْ يكونَ قولَ «**وحْيٍ وتلقينٍ**»[1] بل؛ هو قولُ «**إرادةٍ وتكوينٍ**»[2] واعترافُ المخلوقين اعترافٌ بلسان الحالِ لا بلسانِ المقال.[3] أقامَ اللَّهُ - تعالى - الحُجَّةَ الميثاقيَّة على الخَلْقِ ليَمْنعَ احتجاجَ مَنْ أشركَ يومَ القيامةِ ويَعتذرُ بتقليدِ الآباءِ أو الغَفْلةِ عن هذه الحُجَّة. «**أيْ: فعلنا هذا مَنْعًا لاعتذارِكم أو احتجاجِكم يومَ القيامة**»[4]

٢ - لا عُذْرَ بالجهلِ في توحيدِ الربوبيَّةِ وما يستلزمُه من توحيدِ الإلهية لأنَّ «**المرادَ أنَّهُ - تعالى - لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بالجهل**»[5]

٣ - سببُ عدمِ قبولِ الاعتذارِ بالجهلِ بالتوحيدِ هو حُجيَّةُ العَقْلِ والفطرةِ «**فالمرادُ أنَّه - تعالى - لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بتقليدِ آبائهم وأجدادِهم؛ كما أنَّه لا يقبلُ منهم الاعتذارَ بالجهلِ بعدما أقامَ عليهم حُجَّةَ الفطرةِ والعقلِ**»[6]

٤ - هناك فَرْقٌ بينَ الأصولِ والفروعِ في العُذْرِ بالجهل، لأنَّ الأصولَ تُعرفُ عن طريق العقل والفطرةِ السليمة؛ فهذا يدلُّ «**على أنَّ من لمْ تبلغْهُ بِعثةُ رسولٍ لا يُعذَرُ يومَ القيامةِ بالشرك باللَّهِ - تعالى -**»[7]

أما الفروعُ فلأنَّها لا تُعرَفُ إلَّا عنْ طريقِ الرُّسُلِ، فالناسُ معذورون فيها «**وإنَّما يُعذَرون بمخالفةِ هدايةِ الرُّسُل فيما شأنُه ألَّا يُعرفَ إلَّا منهم وهو أكثرُ العباداتِ التفصيليةِ**»[8]

ولنا عدةُ ملاحظاتٍ على كلامِ الأستاذ رشيد رِضَا نَضَعُها كذلكَ في نقاطٍ:

---

(١) السابق.
(٢) السابق.
(٣) السابق.
(٤) تفسير المنار ج٩ ص ٣٢٢.
(٥) السابق.
(٦) السابق.
(٧) السابق ج٩ ص ٣٢٦.
(٨) تفسير المنار ج٩ ص ٣٢٦.

مِنَ الفقهاءِ، وهو ما تابَعَهُمْ فيه صاحبُ المنار بجوارِ تَأَثُّرِهِ الواضحِ بالزمخشريِّ في تفسيرِ آيةِ الميثاقِ كما سبق بيانُهُ.

فينبغي أولًا: تحديدُ الاصطلاحاتِ والمقصودِ بها عندَ كُلِّ فريقٍ من أهلِ العِلْمِ، مِثْلِ مصطلحَي: التوحيدِ، وأصولِ الدِّين، وكذلك التحديدُ المنضبطُ لمعنى (الأصل) ومعنى (الفرع).

والمثال الواضحُ لذلك أنَّ معرفةَ اللَّهِ عندَ كثيرٍ مِنْ أهلِ العلم فطريةٌ لم يُكلِّفْ اللَّهُ بها البَشَر؛ بل كلَّفهم بلوازِمها التي عَرفْنا تفصيلَها عن طريق الرُسلِ، والحسابُ والعقابُ مرتبطٌ بالتكليفِ عَنْ طريقِ الرُسلِ، وحيثُ لا تكليفَ هنا؛ فلا عقابَ، وكثيرٌ من المتكلِّمين يقول: إنَّ معرفةَ اللَّهِ مُكلَّفٌ بها المرءُ محاسَبٌ عليها واختلفُوا: هل هي عقليَّةٌ أم شرعيَّةٌ، فإذا ما نَقَلَ ناقِلٌ عن هذا أو ذاك؛ فينبغِي ألَّا ينقلَ العباراتِ عنهم، ويُعمِّم هذا المصطلحَ أو ذاك أو يأخذَه بمفهومٍ غير مفهومِه عند صاحبِه.

ففي تفسيرِ آية الميثاق نَقَلَ مُؤلِّف الجوابِ المُفيد عَنْ القُرطبيِّ قولَه: «**لا عُذْرَ لمقلِّدٍ في التوحيد**» ولم يُحدِّد مقصودَ القُرطبي بمصطلحِ التوحيد، هل هو توحيدُ الإلهية، أم توحيدُ الربوبية؟ بل فسَّره من تلقاءِ نفسه بأنه توحيدُ الإلهية[1] مع أنَّ القُرطبي مائلٌ إلى الأشاعرة في مَسْلكه الكلاميِّ، ومقصودُ التوحيدِ عندَهم في الغالب - توحيدُ الربوبيَّة، وإذا كان صاحبُ المنار يقصُدُ بالتوحيدِ توحيدَ الربوبيَّة - وهذا ما أُرجِّحُه، ودليلي على ذلك أنَّه قال في تفسيرِ نفس الآية: «**خَلَقَهم اللَّهُ على فطرةِ الإسلام وأودَعَ في أنفسهم غريزةَ الإيمان وجَعَلَ مِن مدارِكِ عقولِهم الضرورية أنَّ كلَّ فِعْلٍ لا بُدَّ له من فاعلٍ**»[2]. فهذا توحيد الربوبية - فإنْ قَصَدَ صاحبُ المنار توحيدَ الربوبيةِ فَيُوجَّهُ إليه أنَّه أمرٌ فطريٌّ، ودعوةُ الرسل إنما هي لتوحيدِ الإلهية ومدار الحسابِ والعقابِ عليه، وإنْ قَصَدَ به توحيدَ الإلهية فهذا لا يُعرف إلَّا عن طريقِ الرُّسُلِ وقد نَبَّهَنا ربُّنا أنَّه لا يُعذِّب أحدًا إلَّا بعد وصول بعثة الرسلِ إليه.

(١) أبو عبدالله بن عبدالرحمن بن عبد الحميد الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد ص٢٠، ٢٢ مطبعة المدني بدون تاريخ.

(٢) تفسير المنار ج٩ ص٣٢٦.

وينبغي ثانيًا: معرفةُ التفريقِ بين الأصولِ والفروعِ، بمعنى أنَّ الأصولَ لا عُذْرَ فيها بالجهل، والفروعَ فيها عُذْرٌ.

فهذا التفريقُ أَخَذَهُ المتكلِّمون من الخوارج والمعتزلة، ويرى ابنُ تيمية أنَّ هذا التفريقَ في العُذْرِ «**ليس له أصلٌ لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسانٍ ولا أئمةِ الإسلام**»(١)، فهو بِدْعَةٌ محدَثَة.

وإذا سألنا ابنَ تيمية مِنْ أينَ جاء المتكلِّمون ومَنْ سار خلفَهمُ من الفقهاء بهذا التفريقِ في العُذرِ بين مسائل الأصول ومسائل الفروع؟ يجيبُنا بأنَّه تفريقٌ «**مأخوذٌ من المعتزلة وأمثالِهم مِنْ أهلِ البِدَعِ، وعنهم تلقَّاه مَنْ ذَكَرَهُ من الفقهاء في كُتُبِهم**»(٢).

ويُقدِّمُ سببَ رفضِه لهذا التفريق بأنَّه «**تفريقٌ متناقِضٌ**»(٣) ولا تُوجَدُ فواصلُ تحديديَّة قاطعةٌ بين ما يُسمَّى بأصولٍ أو فروعٍ، هذه واحدةٌ، أمَّا الثانية فإنَّ الأمر يَرجِعُ في عُذْرِ الجاهل أو عَدَمِه ليس إلى الأَصْلِ أو الفرع إنَّما يرجعُ إلى وصولِ المسألةِ إلى الرجلِ بشكلٍ قاطعٍ للعذرِ، وهذا من الأمورِ النسبية التي تختلف من شخصٍ إلى آخر، ومن بيئةٍ إلى بيئة أُخرى.(٤)

والتعليلُ الذي قدَّمه الشيخُ رشيد رضَا في التفرقةِ بين الأصولِ والفروعِ في العذْرِ بالجهل بأنَّهم «**يُعذَرُون بمخالفةِ هدايةِ الرُّسُل فيما شأنُه ألَّا يُعرَف إلَّا منهم وهو أكثر العبادات التفصيلية**»(٥) يُوحِي بوجودِ مصدريَّة أخرى للعقيدة غير هداية الرسُل، أَيْ أنَّ: الأصولَ تُعرَفُ بالعقلِ أو الفطرةِ، والشرائعُ لا تُعرَفُ إلَّا عن طريق الرُّسُل. والذي يميلُ إليه المحقِّقون أنَّ الرُّسُلَ جاءوا إلى الناس بجميعِ الدين؛ أصولِه

---

(١) مجموع الفتاوى ج٢٣ ص٣٤٦.

(٢) السابق، وراجع مسائل الماردينية ص٧٢، وقارن شرح حديث عمران بن الحصين ضمن مجموعة الرسائل والمسائل جـ٢ص٣٧٣.

(٣) انظر مجموع الفتاوى ج١٣ ص١١٨.

(٤) مجموع الفتاوى ج١٣ ص ١١٨.

(٥) المنار ج٩ ص٣٢٦.

وفروعِهِ(١) وأيُّ مصدريَّةٍ أُخْرى للمعرفة؛ إنَّما هي تمهيديَّةٌ مُعِينَةٌ، ومِنْ هنا لا يترتَّبُ عليها حسابٌ ولا عقابٌ.

وحيث إنَّ النصوصَ القرآنية تتآلفُ فيما بينها مهما تباعدتْ مواضِعُها مُكوِّنَةً بينها وحدةً عضويةً ورابطةً لا تناقُضَ فيها ولا خَلَل ولا اخْتِلاف، ومِنْ ثَمَّ كان الفَهْمُ المجزَّأُ لهذه النصوص يُوقِعُنا في أوهامِ التناقضِ والإضْطِرابِ، ويَضْطرُنا أحيانًا إلى تأويلاتٍ مُتعسِّفَةٍ قد لا نَحتاجُ إليها، ولذلكَ كانَ لِزامًا علينا أنْ نحاولَ فَهْمَ هذه النُّصوصِ الكريمةِ فهمًا كُليًّا جامعًا.

وتلك طريقةُ الراسخين في العِلْم؛ فهم لم يُهملوا المعنى الذي تحتويه آيةُ الميثاق بما تحملهُ مِنْ حُجَّةٍ فطريَّةٍ موضوعةٍ في نفوسِ بني آدم، وكذلك لم يُفرِّطوا في آياتٍ أُخرى تدلُّ على أصل مُستَنبَطٍ مِنْ تلك الآياتِ، وهو أنَّه لا عذابَ إلَّا بعد بُلوغِ حُجيَّة الرسالة، يقول ابنُ تيمية: «**أصلٌ لا بُدَّ من ثباته وهو: أنَّه دَلَّتْ النصوصُ على أنَّ اللَّهَ لا يُعذِّبُ إلَّا من أَرسَلَ إليه رَسُولًا تقومُ الحجة عليه**»(٢).

وآيةُ الميثاقِ فيها حُجَّةٌ وإقرارٌ مِنْ جميعِ المكلَّفين، وشهادةٌ للَّهِ بالوحدانية وبطلانِ الشرك، والمخالفُ لهذه الحُجَّةِ من المشركين يستحقُّ العقوبَة، ولا ينْبَغِي أنْ يكونَ له عُذْرٌ، ولكنَّ اللَّهَ لا يُعذِّبُ مَنْ أشركَ إلَّا بعد بُلوغِ حُجَّةِ الرُّسُلِ إليه؛ فالفطرةُ حُجَّةٌ؛ ومخالفُها مستحقٌّ للعقوبةِ، ولكنَّ الرحمةَ الإلهية تداركَتْ العبادَ وضَمَّتْ إليها حُجَّةَ الرسالةِ.

يقولُ ابنُ القيِّم: «**إنَّه ـ سبحانه ـ أخبر أنَّ حِكْمَةَ الإشهادِ إقامةُ الحُجَّةِ عليهم لِئَلَّا يقولوا يومَ القيامة إنَّا كُنَّا عنْ هذا غافلين، والحُجَّةُ إنَّما قامتْ عليهم بالرُّسُل والفطرةِ**»(٣).

ومؤلف: «**الجوابُ المفيدُ في حُكْمِ جاهلِ التوحيدِ**» اقتطعَ الجزءَ الأولَ مِنْ كلام ابنِ القيِّم حولَ آيةِ الميثاق الذي يوضح فيه حُجِّيةَ الفِطرة، وتَرَكَ الجزءَ الثاني لها

(١) يراجع في ذلك معارج الوصول في أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول لابن تيمية.
(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج١ ص ٣٠٩.
(٣) الروح ص٢٨٨.

الذي يَشترطُ فيه ابنُ القيم انضمامَ حُجيَّة الرسالة حتى تحلَّ العقوبةُ، وهو ينقلُ كلامَ ابنِ القيِّم على أنَّه معه في عدم شرطيَّة بلوغِ الرسالة حتى يحلَّ العذاب.

وليس الأمرُ كذلك؛ وقد يكونُ له بعضُ العُذْرِ لأنَّه ينقُل كلامَ ابنِ القيِّم عن طريق صاحبِ المنار، ولم يطَّلِع على نصِّ كلام ابن القيم في الرُّوح.(١) وهذا يُنبِّهنا إلى أهميَّة الرجوعِ إلى المصادر الأصليَّة، لأنَّ النَّقْل عن المصادرِ الوسيطة يُوقِعنا في أخطاءٍ قد تكونُ جوهريَّة.

ولسنا في حاجةٍ إلى التنبيه - أيضًا - إلى خُطورةِ القراءةِ الخاطِفةِ المتسرِّعة؛ وبيانِ اضطرابِ نتائجها، فمؤلِّف (الجوابِ المُفيد) - أيضًا - نَقَلَ كلامَ ابنِ كثيرٍ حولَ آيةِ الميثاق بأنَّها حُجَّة، وفَهِمَ من ذلك أنَّه لا يَعْذُرُ بالجهلِ في مسائلِ الأُصولِ.

يقولُ ابنُ كثير: «**وهذا حُجَّةٌ مُستَقلَّة عليهم فدلَّ على أنَّه الفطرة**»(٢) وقال كذلك: «**إنَّ المراد بهذا أَنْ جَعلَ هذا الإشهادَ حُجَّةً عليهم**»(٣) وهذا نوعٌ من التزايدِ على كلامِ العُلماءِ وتحميلٌ للكلام فوقَ ما يحتملُ؛ فابنُ كثيرٍ لا يَقْصُد ذلك؛ لأنَّه قال في تفسيرِ قوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(٤) قال: «**إخبارٌ عن عَدْلِه - تعالى - وأنَّه لا يُعذِّبُ أحدًا إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليه بإرسالِ الرسُولِ إليه**»(٥) فلمْ يبْقَ إلَّا أنْ نقولَ: إنَّه مع العلماءِ الذين يعذُرُون بالجهل في الأُصولِ والفروعِ جميعًا وليس كما فَهِمَ مؤلفُ (الجوابِ المفيدِ).

وينبِّهنا الدكتورُ فاروقُ الدسُوقي(٦) إلى قاعدةٍ في غاية الأهميَّة: أنَّا إذا أردْنَا أنْ نستخلصَ حقيقةً قرآنيةً واحدةً، فلا بُدَّ أنْ نرجعَ إلى القرآنِ كلِّه؛ مُعلِّلًا ذلك: «بأنَّ القرآنَ الكريمَ يحملُ طابعَ الوَحدةِ؛ لأنَّهُ صادرٌ مِن الواحدِ - سبحانه وتعالى -،

---

(١) الجواب المفيد ص٢٣.
(٢) تفسير ابن كثير ج٣ ص٥٠٦.
(٣) السابق.
(٤) الإسراء ١٥.
(٥) تفسير القرآن العظيم ج٥ ص٥٠.
(٦) أستاذ بجامعة الإسكندرية.

وكذلك القرآنُ يُفسِّرُ بعضُه بعضًا»[١].

ولكنَّه عندما أرادَ أنْ يوفِّق بين حُجِّيةِ آيةِ الميثاقِ، وآيةِ رَفْعِ العذابِ حتى تأتيَ بِعثةُ الرُّسُلِ، قال: هذه في الأصولِ؛ وهذه في الفروعِ، وخَرَجَ لنا بنتيجَةٍ هي: أنَّ مَنْ لَم تَصِلْهُ بعثةُ الرسُلِ مُعذَّبٌ على الشركِ فقطْ دونَ الشرائعِ التي لا تُعرَفُ إلَّا عن طريقِ الرُّسُلِ.[٢]

مع أنَّ أستاذَنا الدكتورَ حينما أرادَ أن يُنَاقِشَ المُتَكلِّمين الذين يحتجُّون بالمعرفةِ العقلية ويقولون: إنَّ العقلَ حُجَّةٌ وأنَّه يهدي الإنسانَ إلى الحقِّ والخيرِ؛ ذَكَرَ لهم «**أنَّ الرسالاتِ السماوية نَزَلَتْ من السماءِ حتى لا يُبرِّر أحدٌ من الناس يومَ القيامة ضَلالَه وفُسُوقَه بالجهل** ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[٣] **فلوْ كانَ العقلُ وحدَه كفيلًا بهداية الإنسانِ... لما جاز للناسِ أن يحتجُّوا بعدمِ إرسالِ الرُسُلِ**»[٤]

فمُهمَّةُ الرسُل ليست لبيانِ الشرائع فقط، بل لمعرفةِ اللَّهِ وتوحيدِه وبيانِ أسمائه وصفاتِه؛ ولذلك كان دَيْدَنُ العلماءِ أنَّ أصولَ الدِّين وفُروعَه قد بيَّنها الرسولُ ﷺ ولم يَترُكْها للمعرفةِ العقليَّة التي كثيرًا ما تَضِلُّ ولا للمعرفةِ الفطريَّةِ التي تُعَدُّ تمهيدية وتتعرضُ للطمْسِ والتغيير ولا يترتَّب عليها في الغَالِبِ أيُّ أحكام شرعيةٍ في الدنيا، ولا يترتبُ عليها عذابٌ في الآخرة والمتكفِّلُ بكلِّ ذلك بعثةُ الرسل.

فإذا قُلنا أنَّ الفطرةَ معناها الإسلامُ، فهي بمعنى القُبولِ والموافقةِ للإسلام، والحقُّ المغروزُ في النفسِ موافقٌ للحقِّ الذي جاءتْ به الرُسل، وليس ذلك معناه خروجُ الناسِ إلى هذه الدنيا وقد تمثَّلوا الإسلام عقيدةً وشريعةً، فما أبعدَ هذا الفهمَ عن الحقِّ والواقع!.

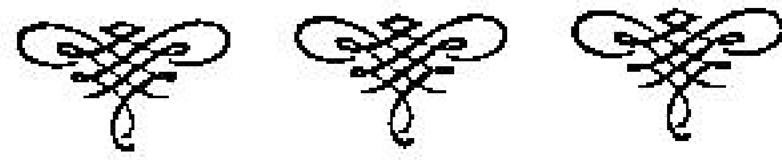
ألا يجوزُ لنا أنْ نقولَ لأستاذِنا ونُكرِّر له نَفْسَ حُجَّته في الردِّ على مَنْ قال بِحُجِّيةِ

(١) القضاء والقدر في الإسلام ج١ ص٤٧ طبعة دار الدعوة.
(٢) القضاء والقدر ج١ ص٢٣٠.
(٣) النساء ١٦٥.
(٤) السابق ج١ ص٦٣.

العقلِ وأنَّ العذابَ واقعٌ به؟ فنقول له: لو كانتْ الفطرةُ وحدَها كفيلةً بهدايةِ الإنْسانِ إلى الحقِّ الكاملِ لما جاز للنَّاسِ أنْ يحتجُّوا بعدمِ إرسالِ الرسلِ، وقد نَزَلَتْ الرسالاتُ حتى لا يُبَرِّرَ أحدٌ يومَ القيامة ضلالَه وفُسُوقه بالجهل.

فالحقيقةُ القرآنيَّةُ المستخلَصَةُ مِنَ القرآن الكريم كلِّه: أنَّ بعثةَ الرسُلِ هي التي تَفْصِلُ بين العبادِ؛ فريقٌ في الجنَّةِ وفريقٌ في السعيرِ، وأنَّ الحسابَ والعقابَ مترتِّبٌ على هذه البِعثة.[1] يقول اللَّهُ - تعالى -: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا﴾[2].

يقولُ ابنُ الوزيرِ: «**فلولا أنَّ كتابها هو موضوعُ الحُجَّةِ عليها في أمورِ الدِّين ومُهِمَّاته ما اختُصَّ بالدعاءِ إليه**»[3] فالبيانُ الشرعيُّ للعقيدةِ هو الكتابُ، وهو فَيْصَلُ التفرقةِ بين الكُفْرِ والإيمان، قال - تعالى -: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾[4] فمُهِمَّةُ الكتاب بيانُ الدِّين وحِفظُهُ وتمييزُ الحقِّ من الباطلِ[5].



(١) لبيان هذه الحقيقة انظر زاد المعاد ج٢ ص٥٦ مؤسسة الرسالة تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط ط١٤٠٧هـ١٩٨٦م، طريق الهجرتين ص٤١٤ مكتبة المتنبي القاهرة بدون تاريخ، ومدارج السالكين ص٤٨٨ دار الحديث القاهرة بدون تاريخ، مفتاح دار السعادة ص٤٦ كلها لابن قيم الجوزية

(٢) الجاثية ٢٨.

(٣) إيثار الحق ص١٠٧ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٥م.

(٤) الشورى ١٧.

(٥) السابق ص١٠٧.

الفصل الثاني

الحجة الثانية

(العقل)

أولا: التعريف اللغوي:

الإنسان مخلوقٌ له خُصوصيَّةٌ وتفرُّدٌ عن سائرِ مخلوقاتِ اللَّهِ، وقد جَعَل اللَّهُ له وَعيًا يقينيًا بيقينه الخاصِّ وحقيقتِه الذاتية(١)، وكذلك جَعَلَ له وَعْيًا بأكبرِ الحقائقِ الكونيَّةِ وهو الفطرةُ التي خَرَجَ إلى الكَوْنِ وهو يحملُها بينَ طيَّاتِ نفسه، ولا تَنَاقُضَ بينَ هذه الفطرةِ، وهي (الحُجَّةُ الأولى) وبين العقل وهو (الحُجَّةُ الثانية)، فالفطرةُ أعمُّ والوعْيُ أخَصُّ(٢).

وبعد أنْ تعرَّفنا في الفصل السابقِ على الحُجَّةِ الأُولى فعلينا أنْ نتعرفَ على الثانية وهي (العقل)، وأصلُه في اللغة مُكوَّنٌ من حروفٍ ثلاثة: (العينُ والقافُ واللامُ)، ومُعظَمُ هذه المادة تدورُ حولَ حِبْسَة في الشيء أو ما يقارب الحبْسة.(٣) والعقلُ لم يخرجْ عن هذا الأصلِ؛ لأنه الحابسُ عن ذميمِ القولِ والفعلِ(٤) فكأنَّهُ يقومُ بوظيفةِ حارسٍ أخلاقيٍّ يَقِظٍ أمينٍ.

والعقل في اللُّغة كذلك: الحِجْر والنهى(٥) وعَقَلَ فلانٌ بعد الصِّبا: أي عرفَ الخطأ(٦)، وهناك تعليلٌ لتسميةِ العقلِ؛ يقول أصحابُه: سُمِّي عقلُ الإنسانِ عقلًا؛ لأنه يعقِلهُ من اتِّباعِ الغَيِّ والهلاك(٧).

---

(١) اللّه - للعقاد ص ١٨٦، كتاب الهلال ١٩٥٤ م.

(٢) السابق.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ص ٦٧٢.

(٤) السابق ص٦٧٣.

(٥) مختار الصحاح مادة عقل ص٤٧٤ دار الكتب العربية بيروت بدون تاريخ.

(٦) أساس البلاغة للزمخشرى مادة عقل ص٦٤٧.

(٧) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٢٩ ط بيروت.

وكذلك يُطلَقُ عليه حِجرًا؛ لأنَّ الحِجْر يمنعُ ما حواه؛ وكذلك العقلُ، ويأتي - أيضًا - العقلُ بمعنى الدِّيةَ والحِصْن والملجأ والقَلْب[١]. ولا نعدَم - أيضا - تعليلًا لهذه التسميات الأخرى للعقل ولكنْ يطولُ بنا المقامُ إذا ذهبنا نستقصِي هذه التعليلات؛ ولأنَّ الأشياء تَتَّضِحُ من خلال ضدِّها، فالعقلُ ضده الحُمْقُ[٢] ليُبرزَ معناه من خلال ضِدِّه، والعقلُ يُفْهَمُ من خلالِ الموصوفِ به فحينما نقولُ: رجلٌ عاقلٌ أي: الجامع لأَمرِه ورأْيِه.[٣]

وأبرز سِمَةٍ من سماتِ العقل أنَّه المُميِّز للإنسانِ عن غيرِه من المخلوقاتِ، وهي النِّعمةُ الإلهية التي هي سببُ التكليفِ والتشريفِ والخلافةِ. ونجدُ أحيانًا - تعريفًا للعقلِ في كتب اللغة بمعنى الوظائف التي يقوم بها، فصاحبُ القاموسِ المحيط يقولُ: «**العقلُ العلْمُ بصفاتِ الأشياء مِنْ حُسْنها وقُبْحها وكَمالها ونُقصانها، أو العلمُ بخيرِ الخَيْرَيْنِ أو شَرِّ الشَّرَّيْنِ أو مُطْلَقٌ لأُمورٍ أو لقُوَّةٍ بها يكونُ التمييزُ بين القُبْحِ والحُسْنِ**»[٤]، فهنا قد عرَّفه عن طريقِ ما يقومُ به للإنسانِ ونستطيعُ أنْ نَضَعهُ في نقاطٍ توضيحيةٍ شارحةٍ؛ فالعقل:

١- يُميِّزُ الأشياءَ ويُميِّزُ صفاتِها.
٢- يَعرِفُ الحَسَنَ مِنَ القبيحِ.
٣- يَفْصِلُ بين الكاملِ والناقصِ مِنَ الأشياء.
٤- يُفرِّقُ بين الخَيْرِ والشَّرِّ.

ومما أسلفناه؛ يتبينُ لنا أن المُعجميِّين العربَ قد تتبَّعوا استعمالَ العربِ للفظةِ العقل، ولم يكتفُوا بالتحديدِ الضيِّق لها؛ بل سارُوا معها في سياقاتها المُختلفة، فَبرَزَ الجانبُ النَظَريُّ للعقلِ مِنْ فهمٍ وإدراكٍ وعلمٍ، وتجلىَّ الجانبُ العمليُّ مِنْ مَنعِ النَّفْسِ عن الانسياقِ وراءَ الشهواتِ. فهو ليس سببًا للتكليفِ فقط؛ بل هو من أعظمِ

(١) القاموس المحيط مادة (عقل) ج٤ص١٨.
(٢) لسان العرب مادة (عقل) ج٥ص٣٠٤٦.
(٣) القاموس المحيط مادة (عقل).
(٤) السابق مادة (عقل).

أسبابِ السعادةِ في الدنيا والنجاةِ في الآخرةِ.

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

العقلُ من أَجَلِّ الهباتِ الربَّانيَّةِ للإنسانِ فلا تُوجَدُ نعمةٌ تساويه؛ أو تقتربُ مِنْ فضلِه ومهما أُوتِيَ الفردُ من نِعَمٍ فليستْ بنافعةٍ له إنْ لم يُوجَدْ معها عقلٌ.

وعلى الرغْمِ مِنْ خَطَرِ هذه النِّعمة وعظيم أثرِها؛ إلَّا أننا نجدُ صُعوبةً شديدة في الوصولِ إلى تعريفٍ جامعٍ لِمعنى العقلِ؛ مع أنَّنا نعرفُ وظائِفَه وأثَره في الإنسان، وقد أظهرَ لنا هذه الصعوبةَ أبو حيَّان التوحيدي[1] في نَقْلِهِ عن شيخِه عيسى بن عليٍّ بقوله: «**لو أنَّ الأولِين اجتمعُوا في صعيدٍ واحدٍ واعتبرَ كُلُّ واحدٍ قوةَ الباقين لم يَحُدُّوا العقلَ مُصيبين**»[2] بل إنَّهم سيُعرِّفونه من خلالِ آثاره المختلفة، أما حدُّه على فرض اجتماع هؤلاء الناس ليصلوا إليه فلا يمكنُ ـ أو على حدِّ تعبيره ـ لما بَلَغُوا منه حدًّا، ولا استوعبوا منه جُزْءًا[3].

وتحديدُ ماهيَّةِ العقل ـ إلى جانب صعوبتها ـ لا تعودُ بالنفع، ولكي نُعرِّفَ العقلَ تعريفًا صحيحًا؛ فلا مفرَّ من البحثِ عن آثارِهِ وفوائدِهِ، وهذا في تَصَوُّرِي سَيَظْهَرَ من خلال البحثِ عن مفهومِ العقلِ عند المسلمين مقارنةً بمفهومِهِ في الفلسفة اليونانية، وكذلك المشائين من فلاسفةِ المسلمين، وبيانِ مدَى تأثُّرهم بالفلسفة اليونانية، وموقفِ الباحثين المسلمين منهم. وسنبحثُ ذلك بشكلٍ مُوجَزٍ في الصفحات التالية.

أ ـ العقلُ عند المعتزلة:

لابُدَّ أنْ يكونَ للمُعتَزِلةِ طَرْحٌ لمفهومِ العقلِ؛ وخاصةً أنهم أَوْلَوْهُ أهميةً كبيرةً

---

(١) هو علي بن محمد بن العباس التوحيدي أبو حيان فليسوف متصوف معتزلي قال يقوت شيخ الصوفية فليسوف الأدباء من مؤلفاته. المقابسات. الصداقة والصديق. البصائر والذخائر. الإمتاع والمؤانسة. الإشارات الإلهية. ولد ببغداد ٣١٢هـ وتوفي حوالي ٤٠٣هـ. الأعلام ٤ / ٣٢٦ ومقدمة السند وبي المقابسات ص ١٨

(٢) المقابسات ص ٣٢١ تحقيق حسن السندوبى دار سعاد الصباح بدون تاريخ.

(٣) السابق.

ومعروفةٌ لمن يُراجِع تاريخَهم ومواقِفَهم الفكريَّة؛ سواءٌ داخلَ دائرة المسلمين في حِوارهم مع الفِرَقِ الإسلامية، أو خارجَها في جِدالهم مع غيرِ المسلمين.

والمعتزِلَةُ - ومعهم أكثر المتكلمين - تربطُ ربْطًا وثيقًا بين التكليفِ وتعريفِ العقل؛ أو بينَ البلُوغ والعقلِ؛ لأنَّه مناطُ التكليفِ؛ ولذلك يُقدِّمُ أبو الهُذيل العلَّاف أحدُ مُتقدِّمي المعتزِلة وَصْفًا للعقلِ يقول: «**إنَّه عِلْمُ الاضطرارِ الذي يُفرِّق الإنسانُ به بين نفسِه والحمارِ وبين السماءِ والأرضِ وما أشْبَهَ ذلك، ومِنه القوةُ على اكتسابِ العِلْم**»[1] فالعقلُ عند أبي الهُذيل عِلْمٌ وهبيٌّ لا كَسْبيٌّ يُميِّزُ الإنسانُ بِهِ بين الأشياءِ المختَلِفة بصفاتِها، وكذلك هو هِبَةٌ ربانيَّةٌ تُهيئُ الإنسانَ لتَلَقِّي العِلْم.

أما محمَّدُ بن عبد الوهَّابِ الجبَائي[2] فيعرضُ تعريفًا للعقلِ مُتأثِّرًا بالاستعمالِ اللُّغوي، فيقول: «**العقلُ هو العِلْمُ، وإنَّما سُمِّي عقلًا؛ لأنَّ الإنسانَ يَمْنَعُ نفسَه به عمَّا لا يمنَعُ المجنونُ نفسَه عنه، وأنَّ ذلك مأخوذٌ من عِقَالِ البعيرِ**»[3] فالعقلُ عند الجبائى عِلْمٌ يَتوصَّلُ المرءُ به إلى عدم السقوطِ في الأفعالِ والتصرفاتِ الَّتي لا تليقُ بالإنسان السَّويِّ الموصوفِ بين الناس بالاتِّزانِ والتعقُّلِ؛ ولأنَّ العِقال يمنعُ البعيرَ من الانْفلاتِ الذي قد يُضِرُّ به، كذلك العقلُ يمنعُ صاحبَه من التصرفاتِ الشاذَّةِ المُضِرَّةِ به وبمَنْ حَوْلَهُ.

والمُعْتَزِلَةُ يرتفعُ عندها العقلُ إلى درجةٍ أكبرَ مِنْ درجةِ الحواسِّ؛ لأنَّ الحواسَّ تخدعُ الإنسان، والعقلُ لا يَخْدَعُ، لصوابِ حُكْمه. يقول أبو عثمان الجاحظ[4]:

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري تحقيق محي الدين عبد الحميد ج ٢ ص ١٧٥ ط ٢ دار النهضة المصرية ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى أبو على ولد سنة ٢٣٥ هـ /٨٤٩ م : من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية) نسبته إلى جبى من قرى البصرة اشتهر في البصرة وتوفى سنة ٣٠٣هـ /٩١٦م ودفن بجبى له تفسير حافل مطول ردَّ عليه الأشعرى. انظر المقريزى ٣٤٨/٢، وفيات الأعيان ٤٨٠/١، ومفتاح السعادة ٣٥/٢.

(٣) مقالات الإسلاميين ص ١٧٥.

(٤) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ ولقب بالجاحظ لجحوظ عينيه ولد بالبصرة أوائل سنة ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م وتوفى فيها سنة ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م وهو أشهر كتاب العربية ومن مؤلفاته البيان والتبين، الحيوان، البخلاء، أخلاق الملوك انظر ال هرست لابن النديم ص ١١٦ وص ١٢٠.

فلا تذهبْ إلى ما تُريكَ العينُ، واذهبْ إلى ما يُريكَ العقلُ، وللأُمور حُكْمانِ: «**ظاهرٌ للحواسِّ وحُكْمٌ باطنٌ للعقول، والعقلُ هو الحُجَّة**»[(١)] فالعقلُ له دَوْرٌ نَقْدِيٌّ، حُكْمُهُ مُقَدَّمٌ على حُكْمِ الحواسِّ، فالذي يَؤولُ إليه العقلُ هو الحُجَّةُ المُعوَّلُ عليها.

والجاحظ - هنا - عرّفَ العقلَ مِنْ خلالِ وظيفتِه الحيوية ومِنْ منظورٍ نَقْدِيٍّ مُقَارِنٍ يُبَيِّنُ دَوْرَ العقلِ ودَوْرَ الحواسِّ لينتهيَ إلى تقديمِ العقلِ وتفضيلِه على الحواسِّ.

وللقاضي عبدِ الجبار تعريفٌ للعقل؛ وفي الوقتِ ذاتِه قد حدَّد فيه شَرْطَ التكليفِ، يقول: «**اعْلَمْ أنَّ العقل هو عبارةٌ عن جُملةٍ من العُلوم المخصوصةِ؛ متى حَصلَتْ من المُكلَّفِ صَحَّ منه النَظَرُ والاستدلالُ والقيامُ بأداءِ مَا كُلِّف**»[(٢)] فهي مجموعةٌ من العُلوم أي: لابُدَّ مِن اجتماعها فإذا وُجِدَتْ في الشَّخْصِ يَجِبُ عليه النظرُ والاستدلالُ؛ وكذلك القيامُ بأداءِ ما طُلِبَ منه من ربِّ العالمين. والمرءُ إذا وُجِدَتْ فيه هذه العلومُ المخصوصةُ يمكنُ أنْ نُسَمِّيهِ مُكلَّفًا ونُسَمِّيهِ كذلك عاقلًا.

ومما سبق يتبينُ لنا أنَّ للعقلِ أهميةً كبيرةً عند المُعتزِلة:

١ - فأبو الهُذَيل في تعريفه للعقل يجمعُ بين أمرين: فهو عِلْمٌ تمييزيٌّ وقوةٌ، ويبدو أنَّه في الأمر الثاني مُتأثِّرٌ بالفلاسِفة[(٣)].

٢ - والجبائيُّ في تعريفه للعقل مالَ إلى اللُّغة، وركَّز على الوظيفةِ الاجتماعية للعقل.

٣ - والقاضي عبدُ الجبار - لاشكَّ - أنه مُتأثِّر بمن قبْلَه من المعتزلةِ لإشارتِهم إلى الدَّوْرِ التمييزيِّ للعقل وكذلك العِلْم. وتجنَّب القاضي وصفَ العقل بالقوَّة الكامنة مُبتعدًا عن آراءِ الفلاسفة، واعْتُبِرَ الدَّوْرُ التصاعديُّ للعلوم المخصوصَة حتى تَصِلَ بصورتها المتكاملة، وحينئذ يُمكِنُ تسميتُها عقلًا؛ ويصِحُّ التكليفُ ممَّن وَصَلَتْ هذه المعلوماتُ عندَه إلى حدِّ الكمال.

---

(١) كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون ص ٢٠٧.
(٢) المغنى ج ١١ ص ٣٧٥ تحقيق محمد على النجار - القاهرة ١٩٦٥.
(٣) العقل عند المعتزلة حسنى زينة ص ٣٣ دار الآفاق بيروت الطبعة الثانية - ١٩٩٨ م.

٤ - ويُمكِنُ لنا على سبيل الإجمال وصفَ المعتزلة في تَصوُّرهم للعقل أنَّه ليس تقليدًا للفلسفة اليونانية، وإنما هو نابعٌ من تجاربهم وفَهْمِهم وتقديرِهم الخاصِّ للعقل البشريِّ ودوره في شُكْرِ المُنْعِم، وهو تكليفٌ عقليٌّ قبلَ أنْ يكونَ شرعيًا، وقد جعلوا مِنْ أَعلى وظائفه القدرةَ المطلقةَ على التمييزِ بين الخيرِ والشرِ وهي قضيةُ التحسينِ والتقبيحِ كما سيأتي بيانها.

ب - العقلُ عند الأشاعرة:

قبلَ الشروعِ في بيانِ تعريفِ العقلِ عند الأشاعرةِ، يَنبغي التنبيهُ على أن المتكلمين عمومًا حينما يُقدِّمون تَصَوُّرهم للعقل لا يَقْصِدون تقديم منظومةٍ متكاملةٍ للعقلِ ترفضُ ما عداها من التفسيراتِ والتوضيحاتِ للعقل الإنسانيِّ في جميعِ جوانبه، وإنَّما مقصودُ المتكلمين بالعقل هو ما «**يُتصور التكليفُ بحصولِه، وإذا قُدِّرَ عَدَمُه، ارتفعَ التكليفُ**»[(١)] فالإهتمام مُنْصَبٌّ على ما يتعلقُ بالأمانة التي خُلِقَ الإنسانُ ليحملَها.

الأشعريُّ[(٢)] يصفُ العقلَ بأنَّه: العِلْمُ ببعضِ الضَّرُوريَّاتِ[(٣)]. ووصْفُ الأشعريِّ العقلَ بالعِلْم إنما هو وصفُ فعلٍ من أفعالِه، وقد ابتعدَ عن تسميةِ العقلِ بأنَّه قوةٌ أو آلةٌ؛ ولم يَقُلْ بأنَّه عِلْمٌ مُطْلَقٌ، بل إنَّه عِلْمٌ ببعضِ الضرورياتِ، وهي العلومُ البدهيَّة التي تحصُل بلا نَظَرٍ ولا رويَّةٍ، ويستطيعُها كلُّ شَخْصٍ. وقال:(بعضَ الضروريَّاتِ) ولم يقل: كُلَّها؛ حتى لا يُعترَضُ عليه بأنَّ الضريرَ ومَنْ لا يُدرِكُ يَتَّصفُ بالعقل مع انتفاء علومٍ ضروريَّةٍ عنه[(٤)] أي: بعضَ العلومِ الضروريَّة.

(١) شرح الإرشاد لأبي بكر بن ميمون الناشر مكتبة الأنجلو سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
(٢) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري ولد سنة ٢٦٠ هـ/٨٧٤م وتوفي سنة ٣٢٤ هـ / ٩٣٦م في بغداد من مؤلفاته مقالات الإسلاميين، الإبانة في أصول الديانة. انظر طبقات الشافعية ٢/٢٤٥، المقريزي ٢/٣٥٩. ابن خلكان ١/٣٢٦، الأعلام ٤/٢٦٣.
(٣) المواقف لعضد الدين الإيجي ص ١٤٦ مكتبة المتنبي بدون تاريخ.
(٤) كتاب الإرشاد إلى قواطع في أصول الاعتقاد ص٣٦ لأبي المعالي الجويني تحقيق أسعد تميم مركز الخدمات والأبحاث الثقافية مؤسسة الكتب الثقافية بيروت سنة ١٩٨٥.

أما البغداديُّ[١] فيصفُ العقولَ من خلال زاويةٍ مُعيَّنةٍ فهي تدلُّ على صِحَّةِ الصحيح واستحالةِ المُحال[٢] فالشخصُ الذي لا مانعَ عندَهُ من اجتماعِ الضدَّين وأنَّ الواحدَ أكثرُ من الاثنين لا يُمْكِنُ أنْ يوصفَ بأنَّه عاقلٌ.

وجاءَ **أبو المَعَالي الجُويني**[٣] فجَمَعَ فيما يبدو بين التعريفين السابِقين؛ فذكر «**أنَّ العقل علومٌ ضروريَّة بتجويزِ الجائزات واستحالةِ المستحيلات**»[٤]، فعند الجُويني؛ يتَّصفُ بالعقلِ ويصِحُّ تكليفه مَنْ يَعْلمُ أنَّ اجتماع الضدَّين لا يُمكِنُ وقُوعه وأنَّ الأمور المعلومة لا تخرجُ عن النفْيِ أو الإثبات، وأنَّ أيَّ موجودٍ لابُدَّ أنْ يكونَ حادثًا أو قديمًا.

ويسوقُ **أبو حامدِ الغزالي** بقلمه السيَّال المعاني المختلفة للعقل الإنسانيِّ في نشاطاته الحياتية المختلفة من لَدُنْ ولادةِ الإنسان حتى مماته؛ وهو عنده أقسامٌ:[٥]

١ - استعدادٌ خاصٌّ نستطيعُ أن نفرِّقَ به بين الإنسانِ والحيوانِ. وهذا الذي سمَّاه بعض المُتقدِّمين غريزةً. يقولُ الغزالي عن العقل: «**إنَّه الوصفُ الذي يفارِقُ الإنسانُ به سائرَ البهائم**»[٦].

٢ - التمييزُ الفطريُّ الضروريُّ بين الأشياء، ومثالُه كالعِلْم بأنَّ الاثنين أكثرُ من الواحدِ[٧] وهو العقل عند المتكلمين السالفُ ذِكْرُهُ وهو الذي يَصِحُّ به التكليف.

---

(١) هو أحمد بن على بن ثابت البغدادى أبو بكر المعروف بالخطيب مولده في غزية وهى في منتصف الطريق بين مكة والكوفة سنة ٣٩٢ هـ / ١٠٠٢م منشأه ووفاته ببغداد سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧٢ م من مصنفاته تاريخ بغداد، الكفاية في علم الرواية، الفوائد المنتخبة، الأسماء المبهمة، المتفق والمفترق. انظر معجم الأدباء ٢٤٨/١، طبقات الشافعية ١٢/٣، وفيات الأعيان ٢٧/١ النجوم الزاهرة ٨٧/٥.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ٢٠٢دار الكتب العلمية ١٩٨١ م.

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى أبو المعالى الملقب بإمام الحرمين ولد في جونه من نواحى نيسابور سنة ٤١٩ هـ/١٠٢٨م وتوفى سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م من كتبه غيات الأمم، والعقيدة النظامية. انظر وفيات الأعيان ٢٨٧/١، التمهيد ص ٢٠٩، الأعلام ١٦٠/٤.

(٤) الإرشاد ص ٣٧.

(٥) إحياء علوم الدين ج ١ ص ١٠١ الريان للتراث ١٤٠٧هـ ١٩٨٧ م.

(٦) السابق نفس الصفحة.

(٧) السابق ص ١٠٢.

٣ - الخبراتُ المستفادةُ من التجارب يتعلَّمُها المرءُ ويطبِّقها في حياتِه يقول: «**علومٌ تُستفادُ من التجارب بمجارِي الأحوالِ فإنَّ مَنْ حَنَّكته التجاربُ وهذَّبتهُ المذاهبُ يقالُ إنه عاقل**»[1] ومَنْ لم يَتَعلَّمْ من تجارِبه موصوفٌ بغير ذلك.

٤ - النظرُ في العواقبِ وتهذيبِ النَّفس وإبعادُها عن الشهوات. يقولُ الغزالي: «**مَنْ يَعرِفُ عواقبَ الأمورِ ويقمعِ الشهوةَ الداعيةَ إلى العاجلةِ ويقهرُها فإذا حَصَلَتْ هذه القُوَّةُ يُسمَّى صاحبُها عاقلًا**»[2].

والمصنفاتُ في مَدْحِ العقلِ تدورُ حَوْلَ هذا المعنى؛ مثلُ كتابِ (العقل) لابنِ أبى الدُّنْيا، وينبِّه الغزاليُّ أنَّ ما جاء على ألْسنة المُتَصوِّفة في ذمِّ العقلِ إنَّما يدورُ حولَ معنى الجَدَلِ المذموم في الشرعِ.

ومِنَ النقدِ الموجَّه لمن جَعَلَ العقلَ اسما للعلوم الضرورية - التي لا يخلو منها عاقلٌ - أنَّهم لم يُدْخِلوا فيه بعضَ الأعمالِ الضروريَّة التي لا يَنفكُّ عاقِلٌ عنها. ومِنْ ثَمَّ فإنَّ مَنْ رُؤِىَ يُلقِي نفسَه في نارٍ أو ماءٍ؛ فيغرقَ أو نحو ذلك من المَضَارِّ التي لا فائدةَ فيها[3] فإنَّنا نقولُ عنها أعمالٌ خارِجة عن أفعال العُقَلاء. فإنْ قالوا: نعم. بَطَلَ قولُهم بِحَصْرِه في العلوم الضروريَّة، ولا بُدَّ من دخولِ هذه الأعمالِ في مُسمَّى العقل، ولهذا؛ فمِنْ الأسْلَم أن يُقال: غريزةٌ تستلزمُ هذه العلومَ وتلك الأعمالَ[4].

ثم يجيءُ لنا الرازيُّ بتعريفٍ للعقل يُحاول فيه أنْ يتحاشَى النقدَ الذي قد يُوجَّه إلى التعريفاتِ السابقة؛ فيقول «**إنَّ العقل غريزةٌ يلزمُها هذه العلومُ البديهية عند سلامةِ صحةِ الحواسِّ**»[5] فالعلومُ الضروريَّة غير مُتحقِّقة عند النائم ويُسمَّى عاقلًا، والغافلُ غيرُ المنتبه قد لا يَستحضِر بعضَ البديهيات، ويُسمَّى عاقلًا، لهذا لا بُدَّ أنْ

(١) السابق.

(٢) إحياء علوم الدين نفس الصفحة.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية لابن تيمية ص ٢٧٣ تحقيق د. موسى سليمان الدويس مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي ص ١٠٤ الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

يسبقَ هذه العلومَ الاستعدادُ الخاصُّ الذي سمَّاه الرازي: غَريزَةً. واشتراطُ صِحَّة الحواسِّ يُؤكِدُ لنا أنَّ الرازيَّ دقَّق في التعريفاتِ السابقة وتجنَّب ما يُعترَضُ عليها في حقِّ مَنْ فَقَدَ بعضَها كالأعمَى والنائمِ.

● **ومَّما سبقَ يتبينُ لنا:**

١ـ الأشاعرةُ يهتمُّون بتعريفِ العقل كمنَاطٍ للتكليفِ.

٢ـ مَسْلَكُ الجمعِ وحذفِ ما يُعتَرَضُ عليه وهو نهجُ الأشاعرة في تصويرِ العقل من الجُوَيني حتَّى الرازيِّ.

٣ـ صوَّر الغزاليُّ العقلَ من وظيفتِه الأُولى وكوسيلةِ تمييزٍ مَعْرِفيٍّ وخبرةٍ معاشيَّةٍ وأخيرًا كمنَاطٍ للنجاةِ في الآخرةِ.

ج ـ العقل عند الجمهور: (الفقهاءُ ـ المحدِّثون ـ أكثرُ الأصوليين):

المنقولُ عن الإمامِ الشافعيِّ وأبي عبدِ اللَّهِ بن مجاهدٍ في تعريفِ العقل «**أنَّه آلةُ التميزِ**»(١) فالشافعيُّ ـ هنا ـ جعلَ الشيءَ الذي يستطيعُ به المرءُ أنْ يميِّز بين الأشياءِ المختلفة. والملاحَظُ أنَّه لم يجعلْه آلة بل قيَّدها بالتمييز ـ المُهِمَّة الرئيسة لهذه الآلة.

وقد نَقَلَ إبراهيمُ الحربيُّ عَنِ الإمامِ أحمدَ بنِ حنْبل(٢) أنَّه قال: «**العقلُ غريزة**»(٣). ومثلُ ذلك تعريفُ الحارثِ بنَ الأسد المحاسَبيِّ(٤) يقول: «**فالعقلُ غريزةٌ جعلها اللَّهُ ﷻ في المُمتحَنين من عبادِه؛ أقامَ به على البالغين للحُلُم الحُجَّة**»(٥) مَلَكةَ

---

(١) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٦٢.

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبيد اللَّه الشيبانى الوائلى إمام المذهب الحنبلي ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ/ ٧٨٠م فنشأ منكبًا على طلب العلم وتوفى سنة ٢٤١ هـ/ ٨٥٥م من كتبه المسند، والرد على الزنادقة، والزهد. انظر ابن عساكر ٢٨/٢، حلية الأولياء ١٦١/٩، صفة الصفوة ١٩٠/٢، الأعلام ٢٠٣/١.

(٣) أخبار الأذكياء لأبى الفرج بن الجوزي ص ٩ تحقيق محمد مرسى الخولي ١٩٧٠ المكتب الشرقي للنشر والتوزيع.

(٤) هو الحارث بن أسد المحاسبى أبو عبد اللَّه من أكابر الصوفية كان عالمًا بالأصول ولد ونشأ بالبصرة ومات ببغداد سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧ م من مؤلفاته آداب النفوس، شرح المعرفة، المسائل في الزهد، والبعث والنشور. انظر ميزان الاعتدال ١٩٩/١، تهذيب التهذيب ١٣٤/٢ صفة الصفوة ٢/ ٢٠٧ حلية الأولياء ٧٣/١٠.

(٥) شرف العقل وماهيته للحارث المحاسبى ص ١٠٩ تحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب =

منحها اللَّهُ لكلِّ مَنْ يَصِلُ إلى سِنِّ التكليفِ أقام به على العبادِ برهانَه وحُجَّته.

ومذهبُ الحارثِ في العقلِ أنَّه لا يُعرَف إلَّا بأفعاله ولا يستطيعُ أحدٌ أنْ يَعرِفَ ماهيَّة العقلِ، وعلى النقيضِ مِنْ رَأْيِ الفلاسفة فهو غيرُ موصوفٍ بجِسْميَّة أو بأيِّ صفةٍ من صفاتِ الجسمية كالطولِ والعرضِ وكذلك ليس له طَعْمٌ ولا لونٌ ولا يَقدِرُ أحدٌ أن يَجسَّه أو يَمسَّه. أو ـ بلغة الفلسفة ليس العقلُ بجوهرٍ. ونستطيعُ أنْ نتعرَّفَ على العاقل من خلالِ سَعْيِهِ في أمورِ دينه أو دُنْياه إلى ما يَنفعُه وتَجنُّبه ما يَضرُّه، وإذا سعىَ المرءُ دائمًا في كلِّ ما يضرُّه بلا فائدةٍ، فإنَّنا نَحكُم عليه بالحُمْقِ الذي هو سَلْبُ العقل.

ويذهبُ ابنُ تيمية إلى أنَّ تفسيرَ العقلِ بالغريزةِ هو اتِّجاه جُمهورِ العلماءِ؛ ويُقصَدُ بها مَلَكةٌ في الإنْسان؛ به يَعلَمُ ويُميِّزُ ويقصدُ المنافِعَ دون المضارِّ[1]؛ غير أنَّه يَضْرِبُ لها أمثِلَةً: «**في (العين) قوةٌ بها يبصرُ الإنسان وفي (اللسان) قوةٌ بها يذوقُ و(الجلد) قوةٌ بها يلمِس**»[2] كذلكَ في الإنسان غريزةٌ يُميِّزُ بها ويعلَمُ وهي موجودة داخل كينونةِ الإنسان كَكُلٍّ، فإذَا تعلَّقتْ بالتفكيرِ ارتبطتْ بالدِّماغ، وإذا تعلَّقت بالإرادةِ ارتبطتْ بالقَلْبِ[3] وهكذا.

ويرى **أستاذُنا الدكتور محمد السيد الجلَيند** أنَّ كلمة (غريزة) في تعريف العقل مُجمَلةٌ، وتحتاجُ إلى توضيحٍ؛ لأنَّها قد تلتبسُ عند البعض بالغرائزِ الدُنيا في الإنسان، والأفضلُ أنْ نَضعَ مكانَها كلمةَ (وظيفة) ليتَّضِحَ المعنى الحقيقيُّ لمفهومِ العقل عند السلف. يقول: «**إنَّهُ وظيفةٌ إدراكية يتعاونُ في أدائها جميعُ مَلَكاتِ الإنسان المعرِفيَّة؛ ما عرفناه منها وما لا نعرفه**»[4].

والماوَرديُّ[5] ـ حينما أراد إن يُعرِّفَ العقل ـ، فَصَلَ بين جانبين: الجانب الغريزيِّ،

= العلمية ١٤٠٦ ـ ١٩٨٦ الطبعة الأولى بيروت..

(١) مجموع الفتاوى ج ٩ ص ٢٨٧.

(٢) السابق نفس الصفحة بتصرف.

(٣) السابق ص٣٠٣ ص ٣٠٤.

(٤) منهج السلف بين العقل والتقليد ص ٣١ مطبعة العمرانية ١٤١٥ هـ ١٩٩٤م.

(٥) هو على بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردى أقضى قضاة عصره ولد في البصرة سنة =

وَوَصَفَهُ بأنه العِلْمُ بالمُدرَكات الضروريَّة(١)؛ وعنده أنَّ المدركات الضروريَّة جزءٌ منها مُبْتَدأٌ في النفوس، وجزءٌ آخر مُتَعلِّقٌ بالحواسِّ. ومَنْ كَمُلَتْ عنده الضرورياتُ وُصِفَ بكمال العقلِ. والجانبُ الثاني (المكتسب)، وهو نتيجةٌ للعقل الغريزيِّ، ينمو بالاستعمال وينقصُ بالإهمال.

وَيظْهَرُ أنَّ الماوردي مَزَجَ بين تعريفيِّ الفُقهاء والمتكلِّمين للعقل، ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإنَّ الغزالي في نظرتِه للعقل كان أكثرَ شُموليةً ودقةً منه.

وتعريفُ العقل عند الأصوليين يُشبِه إلى حدٍّ كبيرٍ تعريفَ المُتكلِّمين، يقولُ أبو الوليد الباجي عن العقل: أنَّه «**العِلْمُ الضروريُّ الذي يَقَعُ ابتداءًا ويعمُّ العُقلاء**»(٢)

● **ومما أسلفنا يتضح لنا:**

١ ـ أن اسمَ العقلِ عند المسلمين وجُمهور العُلَماء؛ إنما هو صِفَةٌ، وهو الذي يُسمَّى عَرَضًا قائمًا على العاقل، وعلى هذا دلَّ القرآن بقوله ـ تعالى ـ: «**لعلّكم تعقِلون**»(٣)

٢ ـ أوصافُ علماء الإسلام للعقل ابتعدتْ عن تحديد ماهيَّة العقل؛ وتركزتْ في وظائِفه المختَلِفة.

٣ ـ كلماتُ (آلةٍ) أو (وظيفةٍ) المقصودُ بها الإدراكُ بجهاتها المختلفة.

٤ ـ تأثَّر كثيرٌ من الأصُوليين باتجاه المتكلِّمين في تعريف العقل.

د ـ العقلُ عند الفلاسفة:

من المعلومِ أنَّ وظيفةَ العقل في الفلسفة هي الوصولُ إلى الحقائقِ؛ بصرفِ النَظَرِ عن نتائجها وأثارِها، فإذا كان له هذه المكانةُ الخطيرةُ في تاريخ الفكر الإنسانيِّ؛ فلا بُدَّ أنْ يكونَ للفلاسفة دورٌ كبير في تبين العقل البشرى وتصويرِه وإبرازِ فِعاله

= ٣٦٤هـ ٩٧٤م وتوفى ببغداد ٤٥٠هـ/١٠٥٨م وله تصانيف منها أدب الدنيا والدين، الأحكام السلطانية. انظر السبكى ٣٠٣/٣، شذرات الذهب ٢٨٥/٣، الأعلام ٤ / ٣٢٧.

(١) أدب الدين والدنيا ص ٢٥، ص ٢٦.

(٢) الحدود ص ٣٢.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٩ ص ٢٨٦.

وأثارِه. فأرِسْطُو - عند حديثه عن النفس - ذَكَرَ نظريتَه في العقل نُوجِزُها في النقاط الآتية:

١ - عقلٌ منفعلٌ: الهيولاني **«وهو عنده بمثابة جُزءِ اليقين الذي يُشَكَّل بالصُّوَرِ العقلية؛ وهو يُشبه في ذلك المادةَ الأولى التي تَقْبَلُ مختلِفَ الصُّوَر التي تَتَّحِدُ معها»**(١)

٢ - عقلٌ فعَّال: **«هو العقل الذي يُجرِّدُ المعاني أو الصُّوَرَ الكليَّة في لَوْحاتها الحسيَّة الجزئية؛ ويطبَعها في العقل المُنفَعِل أي يَقدِرُ على إحداثِ كلِّ المعقولات في العقل المنفعل»**(٢)

٣ - عقلٌ بالمَلَكَة: **«هو العقلُ المنفعلُ بعد حصولِ المعقولاتِ فيه؛ أيْ: قوةٌ مُستعدَّة لاكتسابِ المعقولات»**(٣) ويرى أرسطو أنَّ النفسَ تَفْنَى مع الجسدِ وكذلك جميعُ المَلَكاتِ العقلية عدا العقل الفعَّال أو على حد تعبير ديورانت: **«يُدمِّر النفسَ ويجعلُ للعقل أبديَّة وخلودًا»**(٤)

ومقولة أرسطو في العقل غامضةٌ ومضطربة، وهو ما ذهب إليه كثيرٌ من الباحثين، ولهذا حاول الشُّرَّاحُ تفسيرَه وتوضيحَه، فذكَر الإسكندرُ الأفروديسي، وهو أحدُ هؤلاء الشُّرَّاح: **«أنَّ العقل الفعَّال الذي يصنعُ المعقولات ليس جزءًا من أجزاءِ النفْسِ أو وظيفةً من وظائفها، بل هو إله»**(٥) وهو بذلك له أكبرُ الأثرَ في فلاسفة الحضارةِ الإسلاميَّة؛ لأنَّه يُبشِّر كيفَ تكونُ المعرفة في العقل، وليس هذا مقصودَ أرسطو؛ لأنَّ رُوحَ منهجِهِ تأبى ذلك.

---

(١) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. د.محمود قاسم ص ١٨٥ الطبعة الثانية ١٩٥٤ مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ج٢ ص ٨٦ الشركة العالمية للكتاب بيروت وقارن تاريخ الفلسفة في الإسلام دى بور تعليق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف ط ثانية ١٩٥٤م ص ١٤٦.

(٣) تاريخ الفلسفة دى بور ص ١٤٦ وقارن المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٨٥.

(٤) قصة الفلسفة ول ديورنت ص١١٦ مكتبة المعارف بيروت.

(٥) في النفس العقل ص ١٨٧.

وانتقل المفهومُ الأرسطي اليوناني إلى فلاسفة المسلمين فالكِنْديُّ يُعرِّفُ العقلَ «**بأنه جَوْهرٌ بسيطٌ مُدرِكٌ للأشياء بحقائقها**»(١) وإذا سَألْنا الكِنديَّ نفسَه عن معنى الجوهر؛ يجيبُنا «**بأنَّه القائمُ بنفسه وهو حاملٌ للأعراض**»(٢) أي موجودٌ مُستقلٌ يقومُ بنفسه ويصفُه فليسوفُ العربِ بأنَّه غيرُ قابلٍ للفساد؛ بسببهِ يَعرِفُ المرءُ الأشياءَ دون أنْ يدخُلَ فيها.

والعقلُ عند الكِنْديِّ أقسامٌ أربعة: أولُها عقلٌ بالفعل، وثانيها عقلٌ بالقُوَّة، وهو للنفس، والثالث الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، والرابع الذي نسميه الثاني(٣) وهذا الأخير يَرَى دي بيور أنه فِعْلُ الإنسانِ ذاتِه.

ويُرجِّح الدكتورُ أحمدُ فؤاد الأهواني(٤) أنَّ الكِنْديَّ(٥) ربَّما يكونُ نَقَلَ هذه القسمة الرُّباعية للعقل عن أحدِ شُرَّاحِ أرسطو المتأخِّرين(٦)، وعند الكِنْديِّ ظَهَرت - فيما يرى دي بور - نظريةُ العقلِ في الصورة التي ظلَّت عليها تتبوأُ مكانًا عظيمًا عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكِنْديِّ(٧) فهو تابعٌ في تَصوُّرِه للعقل لنظرية أرسطو المُعدَّلة على أيدي شُرَّاحِه، ثم جاء الفارابي(٨) . . . .

(١) رسالة الكندي الفلسفية في حدود الأشياء ورسومها القسم الأول ص ١١٣ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة طبعة مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٨.
(٢) السابق ص ١١٤.
(٣) الكندى فيلسوف العرب د. أحمد فؤاد الأهواني ص ٢٦٣ المكتبة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥ سلسلة أعلام العرب.
(٤) أحمد فؤاد الأهوانى عالم معاصر ولد سنة ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م وتوفى سنة ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م أستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة من كتبه معانى الفلسفة، التربية الإسلامية. الأعلام ١/١٩٧.
(٥) يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندى أبو يوسف فيلسوف العرب في عصره من كندة ولد ونشأ في البصرة وانتقل إلى بغداد من كتبه رسائل مشهورة باسمه. انظر طبقات الأطباء ١/٢٠٦ - ٢١٤، الأعلام ٨/١٩٥.
(٦) المرجع السابق.
(٧) د. محمود قاسم في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام ص ١٩٧- ١٩٨.
(٨) محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ أبو نصير الفارابى ويعرف بالمعلم الثانى أكبر فلاسفة المسلمين تركى الأصل مستعرب ولد في فاراب على نهر جيحون سنة ٢٦٠ هـ/ ٨٧٤ م وتوفى ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م انتقل إلى بغداد فنشأ فيها وألف كتبه وله إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة. انظر وفيات الأعيان ٢/٧٦. الأعلام ٧/٢٠.

ومِنْ بَعدِه ابنُ سينا(١) وابنُ رشد(٢) فساروا على نفس النهج.

فنجدُ عند الفارابي العقلَ بالقوَّة أو الهيولانى، والعقلَ بالفعلِ، والعقلَ المُستفَادُ، والعقل الفعَّال، ففي النفس الإنسانية تتدرجُ الوظائفُ العقلية مِنَ العقلِ بالقوَّة حتى يَصِل إلى العقل المستفادِ؛ مع الاستعانة بالخيال والحسِّ إلى أنْ يَصِل إلى عَقْلٍ خارجِ عن النفس وهو العقل الفعَّال

فالجوهر البسيط المُدرِك المعقولاتِ لا يصبحُ تامًّا إلَّا عن طريق العقل المُفارِق، وهذا العقلُ المفارِق عند الفارابي موجودٌ في فَلَكَ القمر. وهنا فارَقَ الفارابي أرسطو واتَّجه، ـ دون أن يدرى ـ إلى تاسوعات أفلوطين فأخرجَ لنا نظريَّة الفيضِ أو ما يُسمَّى بنظرية العقول العشرة، وهى نقطة تَحوُّلٍ في تاريخ الفلسفة الإسلامية(٣).

وتصلُ هذه النظرية إلى قِمَّتها عند ابنِ سينا، وقد بدأتْ هذه النظرية بإشكاليَّة على حَسَبِ تَوَهُمهم؛ وهى كيف صدرتْ هذه الكائناتُ عن اللّهِ ـ تعالى ـ وهو واحدٌ والواحد لا يصدر عنه إلا واحدٌ فينبغي حلُّ تلك المُعضِلة، ولهذا فاضَ عن الباري أولُ الموجوداتِ وهو عقلٌ محض يُسمَّى العقلَ الأولَ، وهو بعقله للآلة صَدَرَ عنه عقلٌ ثانٍ، ثم يَصْدُر عن تعقُّلِه للأول عقلٌ ثالثٌ، ولا يزالُ هذا العقلُ يُنتِجُ نفوسًا وأفلاكًا؛ حتى ينتهي الأمرُ إلى العقل العاشر، ويُطلقِ عليه ابنُ سينا العقل الفعَّال أي: العقل المُدبر لعالَمِ الكون، ولا يتسلسلُ فيضُ العقول بعدَه(٤). ويمتاز

---

(١) هو أبو على ابن سينا لقب في عصره بالشيخ الرئيس فالشيخ لقب علمى والرئيس لقب سياسى لجمعه بين العلم والسياسة معًا ولد في إفشنه سنة ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م وهى قرية قرب بخارى من أسرة فارسية حفظ القرآن وهو في سن العاشرة وتوفى أشهر الأطباء نتيجة خطأ في العلاج سنة ٤٢٨ هـ.

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى، أبو والوليد الفيلسوف من أهل قرطبة ولد سنة ٥٢٠هـ /١١٢٦م عنى بكلام أرسطو وترجمه وزاد عليه عاجلته الوفاة بمراكش ونقلت جثته إلى قرطبة ومن مصنفاته التحصيل، الحيوان، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، منهاج الأدلة. انظر قضاة الأندلس ص١١١، طبقات الأطباء ٧٥/٢، شذرات الذهب ٣٢٠/٤.

(٣) يراجع في ذلك كتاب أستاذنا د. مصطفى حلمي السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ص ٨٢ دار الدعوة سنة ١٩٨٣.

(٤) ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ص ١٣٠، ص ١٣١.

ابنُ سينا عن الفارابي في عَرْضِ هذه النظريَّة بالتصويرِ والتعليلِ.

وظنَّ الفلاسفةُ بهذا التَصوُّرِ الخياليِّ أنهم راعَوا الدين وراعَوا الفلسفة. ومِنَ المعلوم أنَّ نظريةَ الصُّدور تتعارضُ مع الدِّين وأصولِه نصًّا وروحًا؛ ولذلك كان موقفُ السَلَفِ منها هو الرفْضَ المُطْلَقَ ونبَّهوا إلى أنَّ الأخذَ بها كُفْرٌ وضلالةٌ وحذَّروا جُمهورَ المسلمين منها ومن القائلين بها[1]، وجاءت هذه النظرية نتيجةً حتميَّةً لخطإٍ أول وهو الأخذُ بالمفهوم الفلسفيِّ اليوناني للعقل وهو تصوُّرٌ وثنيٌّ لقومٍ لهم لغةٌ مختلفة عن لغتِنا العربية؛ لذا يجبُ القيام بتقويمِ لمفهوم العقل عند الفلاسفة من منظورٍ علميٍّ وشرعيٍّ وعقليٍّ - أيضًا - وذلك في ضوءِ النقاط التالية:

١- أرسطو كان له مفهومٌ للنفسِ والعقل بسبب غُموضه حَدَث له تعديلٌ وترميمٌ إلى أنْ وَصَلَ إلى أفلوطين أكبر فلاسفة الأفلاطونية المحْدَثة، وأصبح له نظريةٌ تجعل الواحدَ رأسَ الوجودِ، وعن الواحدِ يفيضُ العقلُ ويفيض عن العقلِ النفسُ؛ كلُّ هذا نُقِلَ إلى العربية وأصبح مصدرَ بلبلةٍ في عصر الترجمة.[2]

٢- قولُ الفلاسفة بأنَّ (العقل جوهرٌ) أبْطَلَهُ الماورديُّ بحُجَّتين:

- **الأولى**: أنهم يُعرِّفُون الجوهرَ بأنَّه قائمٌ بنفسه؛ فإذا كان كذلك فيجوزُ لنا أن نقولَ بوجودِ (عقلٍ بغير عاقل)[3] فهذا باطلٌ، فمِنْ مجموعِها يبطلُ القولُ بأن العقل جوهر.

- **الثانية**: الجواهرُ متماثِلة، هذه مُقدِّمة، فإذا كانتْ كذلك؛ فيُطرَحُ السؤالُ التالي: لِمَ أوجبت لبعضها ما لم يُوجَبْ لسائرها؟[4] والسؤال بطريقةٍ أخرى: لماذا جعلتَ لهذا الجوهر الذي تُسمِّيه عقلًا الفضلَ في معرفة الحقائقِ دونَ غيرِه من الجواهر مع أنها متماثلة؟. قد يجيبُ المجيبُ أنَّا جعلنا للجواهر جميعًا هذا الفضل.

---

(١) منهج السلف بين العقل والتقليد لأستاذنا د. محمد السيد الجليند ص ٢٨.

(٢) الكندي فيلسوف العرب د. أحمد فؤاد الأهوانى ص ٢٣٨.

(٣) أدب الدنيا والدين لأبى الحسن على بن محمد الماوردي دار الريان للتراث ص ٢٤ ط١٤٠٨هـ١٩٨٨م.

(٤) أدب الدنيا والدين ص ٢٤، وبغية المرتاد لابن تيمية ص٢٥٢.

والردُّ السريع هو استغناءُ العاقل بوجودِ نفسه عن وجودِ غيره. وبهاتين الحُجَّتين يُبْطِلُ الماورديُّ جوهرية العقل.

٣ـ العقلُ في الكتاب والسُّنَّة وكلامِ الصحابة والأئمة لا يُرادُ به جوهرٌ قائمٌ بنفسه، والمسلمون مُتَّفقون على ذلك، ومَنْ تكلَّم في الجواهر والأعراض مِنْ علماءِ المسلمين يقولُ بأنَّ العقل عَرَضٌ لا جوهر(١).

٤ـ العِلْمُ الحديثُ يحكُمُ على هذا التَصوُّر الفلسفيِّ الخياليِّ الذِّهني لنظريةِ العُقول والأفلاك بأنَّه محضُ خُرافة ولكنَّ الفلاسفةَ المشَّائين ظنُّوا أنها تَصِل في ثبوتها إلى مرتبةِ اليقين، وصدَّقوها كما ينبغي أن يُصدَّق الوحي(٢).

٥ـ أبو البركاتِ البغداديُّ صاحبُ المعتبر في الحِكْمة نَقَدَ نظريةَ الصُّدور ووجَّهَ لها طَعْنًا مُباشرًا أدَّى في النهاية إلى هَدْمِها بِحجَجٍ لا يَتَّسعُ المجالُ لسردها هنا.

٦ـ استدلالُ الفلاسفة بحديثِ: «**أولُ ما خلقَ اللَّهُ العقل**». إلى جانب عدمِ فهمهم له الفهمَ الصحيح فهو حديثٌ موضوع أو ضعيفٌ جدًا على حَسَبِ خلاف أهل الشأنِ في الحكْمِ عليه، وهو في الحالتين لا يُحتَجُّ بِهِ.

٧ـ المقالاتُ المتعلِّقة بالبحث عن ماهية النفس والعقل أصبحتْ مجردَ تاريخ مُنْذُ اللحظةِ التي أنفصَل فيها علْمُ النفسِ عن الفلسفةِ وأصبحَ لهذا الأخيرِ مناهجُ بعضُها تجريبيٌّ، وظَهَرَ عدمُ الفائدة من البحثِ عن الماهيَّةِ حتَّى إنَّ وصْفَ العقل في الفلسفة الغربية الحديثة يُشبِهِ إلى حدٍّ كبير وصْفَ متكلِّمة المسلمين، قال ليبينز: يتميزُ الإنسانُ عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضروريَّة والأبديَّة فهي التي تُولِّدُ فيه العقلَ والعلمَ وتسمُو به إلى معرفة ذاتِه ومعرفةِ اللَّهِ(٣)، وقد كان للفليسوف الألماني (كانط) الفضلُ في انتشارِ هذا المعنى في الفلسفة الأوربية الحديثة.

---

(١) السابق.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام د.محمد على أبو ريان ص ٣٢٧ دار المعرفة الجامعية الإسكندرية بدون تاريخ وقارن أستاذنا د. مصطفى حلمي السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ص ٨٢ دار الدعوة ١٩٨٣ م.

(٣) المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ج٢ ص ٨٧.

ثالثا: العقلُ في القرآنِ الكريمِ:

القرآنُ الكريمُ يحوي مئاتِ الآياتِ التي تدعو الإنسانَ إلى التفكير والنظر والتدبر واستخدام الحُجَّةِ والبرهانِ، والاعتبار بأحداثِ الأممِ الهالِكة والنظرِ في الأنفس والآفاق، فإذا قرَأْنا القرآنَ وجدنا الاهتمام بالعقلِ من حيثُ وظائفُه المختلِفة من تفكيرٍ ونظرٍ وتدبُّرٍ وتأملٍ وتعلم.

فقد اجتمع في القرآن الكريمِ كلُّ معاني التفكير الإنساني في دُرُوبِه المتعددة؛ ونواحيه المختلفة؛ من غير أنْ يتركَ صغيرةً أو كبيرةً إلَّا أحصاها. ومِنَ الملاحَظِ أنَّ هذا الكتاب العظيمَ لا يَذْكُر العقلَ إلَّا في مقامِ التبجيل ووجوبِ الرجوعِ إليه والعمل بمقتضى أحكامِه، ويشيرُ القرآن دائمًا إلى فريضةِ التفكيرِ التي تشتمل على جميع وظائفِ العقل وخصائصِه ومدلولاته[1].

وتُعْتَبَرُ الحواسُّ مُقدِّمةً ضروريةً لإعمالِ العقل؛ وإهمالُ استخدامِها مُؤَدٍّ إلى الخطأ في أحكامِ التفكير[2].

على الرغْم من كلِّ ما سبق إلَّا أننا نُلاحظ عدمَ ورودِ كلمةِ العقل صراحةً في القرآن الكريم كاسم جِنْسٍ؛ بل جاءتْ مُشتقَّاتها باستفاضةٍ وكثرةٍ في آيات متعددة، وهناك آياتٌ أخرى وَرَدَ فيها ألفاظٌ بمعنى العقل.

ونتناولُ هنا الحالتين وما وَرَد فيها من معانٍ كُليَّة، وقد جمعتُ كلَّ ما يتعلق بالعقل في آي القرآن الكريم، وقرأتُ تفسيرَها في كُتُبِ تفسيرٍ متعددةٍ؛ منها القديمُ ومنها الحديثُ؛ ففي القديمِ كتابُ التفسير الكبير للفخر الرازيِّ والكشافُ للزمخشريِّ وكذلك البيضاويِّ، ومن الكُتُبِ الحديثة صفوةُ التفاسير وتفسيرُ السعديِّ، وهي تفاسيرٌ مُتعدِّدة المشاربِ، فكانتْ التعليقاتُ التالية حولَ مادة (عقل) ومشتقاتِه ممَّا فهمتُه من هذه التفاسير الجليلةِ الشأنِ عند الخاصَّةِ والعامَّة:

---

(١) التفكير فريضة إسلامية أ. عباس محمود العقاد ص ٩ مكتبة الأسرة سنة ١٩٩٩ م.
(٢) الإنسان والعقل د. نايف معروف ص ١١٤ دار سبل الرشاد بيروت طبعة أولى ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

● أولًا: المشتقاتُ من العقلِ:

نجدُها بمعنى العِلْم من زوايةِ الفَهْم والضبْط الذهنيِّ من قوله ـ تعالى ـ ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾(١) وقوله ـ سبحانه وتعالى ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾(٢).

ثم جاءتْ كعنصُرٍ أخلاقيٍّ في مطابقةِ القولِ بالعملِ وإنكارِ التناقضِ بينهما كدليلٍ على نقْصِ العقل، ولذلك وردَتْ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾(٣) وكعنصُرٍ أخلاقيٍّ ـ أيضًا ـ في مراعاةِ جانبٍ من جوانبِ السُّلوك الاجتماعي؛ لأنَّ تركه نقصٌ في العقل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾(٤).

وجاءتْ بمعنى التفكيرِ والاعتبارِ للإيمان بقضيَّة البعثِ، فاللَّهُ قادِرٌ على إحياء الموتى، والدليلُ مُشاهَدٌ أمامكم لِتؤمنوا وتَستيقنوا بما هو مثلُها يومَ القيامة. في قوله ـ تعالى ـ: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(٥). وبنفس المعنى للإيمان بصفةٍ عامةٍ وليس للبعثِ فقط: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾(٦). والآياتُ حولَ هذا المعنى كثيرةٌ.

(١) البقرة :٧٥.
(٢) الزخرف :٣.
(٣) البقرة :٤٤.
(٤) الحُجُراتِ:٤.
(٥) البقرة :٧٣.
(٦) البقرة :١٦٤.

وتأتي آياتٌ تنفي وجودَ العقل عند أولئك الذين لا ينتفعون به؛ لأنَّ العقل يُوجِبُ الوحدانيَّة وتركَ الشرك، فالمشركُ لا بُرهانَ له ولا حُجَّة؛ ولهذا فهو لا يَعقِل. مثل قوله - تعالى -: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1] ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾[2].

وكذلك جاء تَبكيتُ من يُقلِّد الأباءَ والأجدادَ في العقائدِ الباطلة التي لا بُرهانَ لها من العقل، وفيه دليلٌ على انتفاءِ عقلِ مَنْ يَقَعُ في ذلك: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[3]. ومثل ذلك التبكيتُ لمن يَطلبُ النفعَ ويخافُ الضُرَّ ممن لا يملك نفعًا ولا ضرًا، فهم بذلك قد تركُوا صريحَ المعقول في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾[4].

والتمييزُ بين الأفضلِ والمفضولِ، واختيارُ الأولِ من شِيَم العُقلاء، ويقعُ في اختيارِ الأدنى مَنْ ذهبتْ عقولُهم: ﴿وَلَدَارُ ٱلْـَٔاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[5].

والتدبُّر في حياةِ الرُسل لمعرفة صِدْقهم، كما في قوله - تعالى -: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[6]. والنَظَرُ في أحوالِهم وعدم طَلَبهم الأجرَ؛ مع دعوتهم للهداية دليلٌ على صِدْقهم في ميزانِ العقل: ﴿يَٰقَوْمِ لَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱلَّذِى فَطَرَنِىٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٥١﴾﴾[7].

وعدمُ تعريضِ النفسِ للخطر في قوله - تعالى -: ﴿إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[8]. والنظَرُ والتدبُّر لمعرفة فوائدِ التكاليفِ الشرعيَّة، وأنَّ الانقيادَ للشرع طبيعةُ العقلاء، وفي

(١) العنكبوت: ٦٣.
(٢) الأنفال: ٢٢.
(٣) البقرة: ١٧٠.
(٤) الزمر: ٤٣.
(٥) يوسف: ١٠٩.
(٦) يونس ١٦.
(٧) هود ٥١
(٨) آل عمران ١١٨

هذا المعني آياتٌ كثيرة، منها قولُه ـ تعالى ـ: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔاۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾[١].

وطاعةُ مَنْ عَظُمتْ عداوتُه دليلٌ على انتفاءِ العقْلِ لاختيارِ القبيحِ، مثل قولِه ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًاۖ أَفَلَمْ تَكُونُواْ تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[٢]. ومعرفةُ الإنسان لنقصِه تدعُوه للتعلُّق بمَنْ يتَّصف بالكمال المُطلَقِ: ﴿وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٣].

إنَّ فقد العقلِ مؤدٍّ إلى اختيار القبيح وعدمِ اتِّباع الشرع؛ ليعودَ على الإنسان بالخُسران والندم في الآخرة في مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾[٤].

والعذابُ نازلٌ على مَنْ لم يستخدمْ عقلَه في معرفة ما يضرُّه وما ينفعُه، وأكبرُها اتِّباعُ الأوامر واجتنابُ النواهي. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٥]. وإذا وَجَدْتَ قومًا مُجتمعين على الألفة في الظَّاهِرِ؛ وقلوبُهم مختلفةٌ، كلُّ فردٍ يُعادِي صاحبَه في الباطنِ؛ فاعلَمْ أنَّ هؤلاءِ ذهبتْ عُقولهم. قال ـ تعالى ـ: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ﴾[٦].

● **ثانيًا: الألفاظ المرادِفة للعقل:**

والمفردات التي وردت في القرآن بمعنى العقل هي: اللُّبُّ ـ الحِجْر ـ الحِلْم ـ النُّهى ـ القلبُ:

(١) الأنعام ١٥
(٢) يس ٦٢
(٣) غافر ٦٧
(٤) تبارك ١٠
(٥) يونس ١٠٠
(٦) الحشر ١٤

أ ـ اللُّــبُّ:

هذه اللفظة وردتْ في القرآن الكريم بمعنى العقل في ستَّ عشرةَ آية في مواضعَ مختلفة.(١) وقد جاءتْ بمعنى الإدراك والتذكر والتقييم الصحيح لأمرِ الإنسان في هذه الحياة حتَّى يَتسنَّى له التزوُّد للآخرة. وأصحابُ العقول السديدة هم الاتقياءُ الخائفون من ربِّهم؛ وهم أصحابُ تذكُّرٍ واعتبارٍ من أحوال الأمم وسِيَر الأنبياء والصالحين.

وهم كذلك مُوحِّدون للَّهِ ـ تعالى ـ مُتدبِّرون لآياتِ اللَّهِ، وأهلُ العقول السليمة يُدرِكون أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ عنده حُسْنُ الجزاءِ والتعويضِ لأهلِ الابتلاء بعد صبْرِهم عليه، وهُمْ أهلُ هدايةٍ ورُشْدٍ يملِكون الأهلية للذكرى والهدايةِ من ربِّهم ويَستحقُّون ـ كذلك ـ أنْ يُوجَّه إليهم الأمرُ بالتقوى.

وأمثلةُ ذلك في القرآن كثيرةٌ كما ذكرنا، ومثالُها قوله ـ تعالى ـ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾(٢)، وقولُه ـ تعالى ـ: ﴿هُدٗى وَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٥٤﴾(٣) وقوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ قَدۡ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكُمۡ ذِكۡرٗا﴾(٤).

ب ـ الحجــر:

وردت مرة واحدة بمعنى العقل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ١ وَلَيَالٍ عَشۡرٖ ٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ ٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ٤ هَلۡ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٞ لِّذِي حِجۡرٍ ٥ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ٦﴾(٥)؛ أي: رجل صاحب عقل ونهى ضابط لنفسه يمنع نفسه من فعل القبيح. هذا وقد سمي العقل حجرا يمنع من القبيح من الحجر وهو المنع من

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٦٤٤ أ. محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب ١٣٧٨هـ.

(٢) الزمر ١٨

(٣) غافر ٤٥

(٤) الطلاق ١٠

(٥) الفجر١ ـ ٥

الشيء بالتضييق فيه(١).

جـ الحلـــم:

جاءت في صيغة الجمع بمعنى العقل في آية واحدة في قوله - تعالى -: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَٰمُهُم بِهَٰذَآ أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٣٢﴾﴾(٢) أي عقولهم، فالعقول الصحيحة لا تأمرُ بما هم فيه من المجازَفة في القول في اتِّهام الرسولِ بالجُنون وهو مَنْ هو عقلًا ورزانةً، وليست أفعالُه بأفعال الكهَّان، ولا قولُه يُشبِه كلامَ الشعراء،فلا يبقى إلَّا أنَّ الطغيانَ هو الوصفُ الحقيقي لهم؛ لأنَّ العقولَ ليس هذا مقتضاها(٣)

د - النُّهَـــى:

جاءت في سورةٍ واحدةٍ مرَّتين في قوله - تعالى -:﴿كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾﴾(٤)، قال البيضاويُّ: «**لِذَوِى العقول الناهية عن اتِّباع الباطلِ وارتكابِ القبائح**(٥)، **وهم يَعرِفون ما أخرجَه اللَّهُ مِنْ منافعَ للإنسان والحيوان**». وقولِه - تعالى -:﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿١٢٨﴾﴾(٦). ويعتبِرون ما حدَثَ للأمم الهالكة مِنْ قَبْلُ بما هو موجودٌ أمامَ عُيونهم من آثارِهم؛ فالآيات مُساقةٌ لِذَوِى العقولِ الناهية عن التغافلِ والتعامي.

هـ - القَلْـــبُ:

وردَ في القرآن في آياتٍ متعددة وكثيرةٍ وتَحمِلُ عدةَ وظائف؛ فهي تتحدثُ عن جوانب كثيرة في النفس البشرية بحيث تُشعرنا أنَّنا أمامَ العاطفةِ والأحاسيس والمشاعر الوجدانية، - وأحيانًا ثالثة - نجدُ أنفسنا أمام جانبٍ يجمعُ بين جانبي العقلِ

---

(١) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ج ١٦ /٣٩٣ دار الغد العربي طبعة أولى سنة ١٩٩٢ م ١٤١٢هـ.

(٢) الطور: ٣٢.

(٣) تفسير البيضاوي ج ٢ ص ٤٣٦ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م.

(٤) طه: ٥٤.

(٥) السابق ج ٢ ص ٥٠.

(٦) طه: ١٢٨.

والقلبِ[(١)] وذلك في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[(٢)] فالقلبُ هنا كنايةٌ عن الخاطرِ والتدبُّرِ[(٣)] أو هو مَحَلُّ التعقُّل.

● **ومما أسلفنا نستنتج ما يلي:**

١ ـ اهتمامُ القرآن بما يقومُ به العقلُ الإنساني من وظائفَ مختلفة.

٢ ـ لم تَرِدْ لفظةُ العقل صريحةً في القرآن بل وَردتْ مُشتقَّاتُها والكلماتُ المرادفةِ للعقل مثل الحِلْم وغيرها مما سبق.

٣ ـ احتوتْ مُشتقَّاتُ كلمة (العقل) في القرآن على كلِّ أنواع النشاطِ العقليِّ في الإنسان، نُوجِزها فيما يلي:

ـ بمعنى العلم والفهم.

ـ التمييز والفصْل بين الأمور المحسوسة وغيرها.

ـ اختيار أفضلِ الأُمور وأعلاها.

ـ ميزانٌ نعرِف به الصادقَ من الكاذب.

ـ معرفة فوائدِ التكاليف الشرعية والانقيادِ التام للشرع.

ـ التدبُّرِ والتفكر ومعرفة مآلِ الهالكين وتجنبُ فعالهم.

ـ الدعوة لعدم اعتقادِ عقيدةٍ إلَّا على برهانٍ ودليلٍ وذمّ التقليد والمُقلِّدين للعقائد الباطلة.

ـ ترك التعادي والتنافر والاختلاف.

رابعاً: العقلُ في الحديث النبويِّ الشريف:

لفظة (العقل) كَمَصْدرٍ وردتْ في حديثِ أبى سعيد الخُدرى المرويِّ في

---

(١) القرآن والنظر العقلي فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص ٧٨ الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

(٢) الحجر: ٤٦

(٣) تفسير الفخر الرازي ج ١١ ص ٢٩٢.

الصحيحين. قال: خرج رسول الله ﷺ في أضْحى أو فطرٍ إلى المُصلَّى، فمرَّ على النِّساءِ، فقال: «**يا مَعْشَرَ النِّساءِ تصدَّقْنَ، فإنِّي أُرِيتكُنَّ**[١] **أكثرَ أهلِ النارِ**». فقُلنَ: وبِمَ يا رسولَ اللَّهِ؟ قال: «**تُكثِرْنَ اللَّعْنَ، وتَكْفُرْنَ العَشيرَ. ما رأيتُ من ناقِصاتِ عَقلٍ ودِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الحازمِ**[٢] **مِن إحداكنَّ**». قلن: وما نُقصانُ دِينِنا وعقلِنا يا رسولَ اللَّهِ ؟. فقال: «**أليسَ شَهادةُ المرأةِ مِثلُ نِصفِ شَهادةِ الرجُلِ ؟**». قلن: بلى. قال: «**فذلِكَ من نُقصان عَقلِها؛ أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تَصُمْ**». قلن: بلى. قال: «**فذلك من نُقصانِ دِينِها**».[٣] والعَقْلُ هنا بمعنى الفَهْمِ الدقيقِ دُونَ أنْ تَدْخُلَ عليه نزعاتٌ تُغيِّرُ مَعلومَهُ.

ولأنَّ العقل بمعنى الإمساكِ والضبطِ والحفظِ؛ وضدُّه الإرسالُ والإطلاقُ والإهمالُ والتَّسيُّب[٤]، لهذا وَرَدَ في الحديثِ: «**اسْتَذْكِرُوا القرآن فَلَهُوَ أَشدُّ تفصِّيًا مِنْ صُدُورِ الرِّجالِ مِنْ النَّعَمِ في عُقُلِها**».[٥]

وكذلك في إجابة النبيِّ للسائل: «**أَعْقِلُهَا وأَتوكَّلُ أَوْ أُرْسِلُها ؟. فأجابه ﷺ: بل اعْقِلْها وتَوَكَّلْ**».[٦] أيْ: أمسِكْ بها وقَيِّدْها ولا تُرسِلْها إهمالًا فتَضِيعَ، فقد يكونُ الإمساكُ والضَّبْطُ مَعنويا أو حِسيًّا.

وهذا هو سرُّ إطلاقِ لفظِ العقلِ على العَمَلِ بالعِلْمِ لأنَّه تقييدٌ له[٧]. والمُشتقُّ مِنْ

(١) اللّه سبحانه و تعالى أطلع رسوله على حال معظم النساء فأخبر النبى ﷺ النساء بهذا الحال تحذيرًا لهن وأمرهن بالإكثار من الصدقات حتى لا يقعن في هذا المصير المشئوم وفى الحديث وعيد شديد وفى نفس الوقت بيان لطريقة النجاة.

(٢) انظر غريب الحديث مادة (حزم) والحازم : الضابط لأمره.

(٣) رواه البخاري كتاب الحائض باب ٦ حديث رقم ٣٠٤ وكتاب الزكاة باب ٤٤ حديث رقم ١٤٦٢ وفتح الباري ج ١ ص ٤٨٣ ومسلم كتاب الإيمان باب ٣٤ حديث رقم ٢٥٢ والنسائى كتاب صلاة العيدين باب ٢٠ حديث رقم ١٥٧٦ وابن ماجه كتاب إقامة الصلاة والسنة باب ١٥٨ حديث رقم ١٢٨٨ وأحمد مسند أبى سعيد الخدرى حديث رقم ١٦٢٣، ١٦٢٤، ١١٦٩١.

(٤) فتح البارى للإمام ابن حجر ج١ ص ٤٨٤ دار الريان للتراث الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦ م.

(٥) بغية المرتاد لابن تيمية ص ٢٥٠.

(٦) رواه الترمذى كتاب صفة القيامة باب ٦٠ حديث رقم ٢٧٠٧ وكتاب العلل باب ١ حديث رقم ٤٤١٥.

(٧) راجع الفكرة بغية المرتاد ص ٢٥١.

(عقل) وَرَدَ في حديثِ الثلاثة الذين رُفِعَ القَلَمُ عنهم لِعَدَمِ التكليفِ، مِنْهُم الصبيُّ حتى يَعْقِلَ[١] أيْ: يُدرِك سِنَّ التكليفِ، فبلوغُ كمالِ العقلِ مُؤْذِنٌ بالمطالَبَةِ بما يَجِبُ.

وفي حديثِ الأسودِ بن سريعٍ أنَّ النبي ﷺ قال: «**أربعةٌ يومَ القيامةِ... رجلٌ أصمُّ لا يَسْمَعُ شيئًا ورجلٌ أحمقُ ورجلٌ هرم ورجلٌ ماتَ في فَتْرةٍ، فأمَّا الأَصَمُّ فيقولُ: ربِّ لقد جاءَ الإسلامُ ولا أسمعُ شيئًا. أمَّا الأحمقُ فيقولُ: ربِّى لقدْ جاءَ الإسلامُ والصِّبيانُ يخذفُونى[٢] بالبَعْرِ. أمَّا الهرم فيقولُ: رَبِّى لقدْ جاءَ الإسلامُ وما أعْقِلُ شيئًا...**»[٣] (وما أعقل شيئا) معناها: لا أُدرِكُ شيئًا.

وجاء في مُسنَدِ الإمام أحمد (العَقْل) بمعنى (الفَهْم) في حديثِ الرجل الذي جاءَ إلى الرسولِ ﷺ يسألُهُ عن العملِ الذي يُقرِّبُه إلى الجنَّة ويُبْعِدُه عن النَّارِ. فقال له الرسولُ: «**فاعْقِلْ إذًا أَوِ افْهَمْ، تَعبدُ اللَّهَ ولا تُشْرِكَ بِهِ شيئًا وتقيمُ الصلاةَ وتُؤتِى الزكاةَ وتَصُومُ رَمَضانَ وتَحُجُّ البيتَ**»[٤]... الحديث.

وجاء ـ أيضا ـ بمعنى (الفهم) في حديث أبى ذر[٥]، وهناك أحاديثُ ذُكِرَ فيها العقلُ بصفةِ المصْدَرِ، ولكن علماءُ الحديثِ لهم فيها آراء من ناحية الرواية والدراية، أي: نقدٍ في السندِ ونقدٍ في المتْنِ، ومِنْ أكثرِ المرويَّاتِ التي أثارتْ لَغَطًا طويلًا تلك الراوية التي تقولُ: «**أَوَّلُ ما خَلَقَ اللَّهُ العقلُ، وقال له: أقبِلْ. فأَقْبلَ، ثُمَّ قالَ له: أَدْبِرْ. فأَدْبرَ، ثُمَّ قال اللَّهُ عَجَّلَ: وعِزَّتِي وجَلالِي ما خَلَقْتُ خلْقًا أَكْرَمَ عليَّ مِنْك، بِكَ آخُذُ،**

---

(١) رواه أبو داود بلفظ : " أُتِيَ عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ..... أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلاَثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْقِلَ؟ قَالَ: بَلَى. قَالَ: فَمَا بَالُ هَذِهِ تُرْجَمُ قَالَ: لاَ شَيْءَ. قَالَ: فَأَرْسِلْهَا. قَالَ: فَأَرْسَلَهَا. قَالَ: فَجَعَلَ يُكَبِّرُ ". كتاب الحدود باب ١٦ حديث رقم ٤٣٩٩ وأحمد حديث السيدة عائشة رقم ٢٥٨٥٦.

(٢) مادة (خذف) والخذف بالحصى الرمى به بالأصابع، مختار الصحاح ص ١٧١ دار التنوير العربى بيروت لبنان.

(٣) رواه أحمد حديث الأسود بن سريع حديث رقم ١٦٧٣٩.

(٤) رواه أحمد أحاديث رجال من أصحاب النبى حديث رقم ٢٣٨٦٤.

(٥) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٩٦ ـ هامش الإحياء ج ١ ص ٩٩.

وبِكَ أُعْطِي، وبِكَ أُثِيبُ، وبِكَ أُعاقِبُ» [١]

يقولُ الحافظُ زينُ الدِّين العراقيُّ[٢] في تخريج أحاديثِ الإحياء: **«أخرجَه الطبرانيُّ في الأوسَطِ مِنْ حديثِ أبي أُمامة وأبو نُعَيم الأصبهانيُّ مِنْ حديثِ عائشة بإسنادَيْن ضعيفين»**[٣]

وأئمةُ الشأْنِ من نُقَّادِ الحديثِ يقولون بأنَّ الأحاديثَ التي وَرَدَ فيها اسمُ العقلِ لا يُوجَدُ فيها عَنْ رسولِ اللَّهِ ﷺ خبَرٌ صحيحٌ[٤] ومِنْها هذه الرِواية. قال أبو الفَرَجِ ابنُ الجوزيِّ: هذا حديثٌ لا يَصِحُّ عَنْ رسولِ اللَّهِ ﷺ .[٥] وأقرَّه الحافظُ الذَهَبِيُّ في تَلْخيص الموضوعاتِ، وقال: له طُرُقٌ أخرى لم تَصِح[٦].

واستدلَّ الفلاسفةُ بهذا الحديثِ على أنَّ أولَ الصادراتِ عن واجبِ الوجودِ هو العقلُ الأولُ[٧]، ولكن على الرغْم من الحُكْم السالف على هذه الرواية إلَّا أنَّ استدلالَهم فاسدٌ؛ لأنَّ الروايةَ بالفتح - وهى تعنى في أولِ أوقاتِ خَلْقِ اللَّهِ للعقل - قال له: أَقْبل... إلى آخر الحديث.

وقد أوردَ الغزاليُّ الإشكال حولَ هذا الحديث يقول: **«فهذا العقلُ وإنْ كان جوهرًا قائمًا بنفسه ولا يتغيَّر»**[٨]. ولو أنَّه أخذ بمدلولِ العقل في القرآن الكريم والسُنَّة المطهرة وعلماء الفقه والحديث لما كان هناك إشكالٌ أصلًا، ولكنَّه لكي

(١) في المسند أيضا ٥/١٨١.

(٢) عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن أبو الفضل زين الدين المعروف بالحافظ العراقى مولده في رازبان من أعمال إربل سنة ٧٢٥هـ/١٣٢٥م وتوفى بالقاهرة سنة ٨٠٦هـ/ ١٤٠٤م من كتبه المغنى في تخريج الأحاديث، الإحياء. انظر الضوء اللامع ٤/ ١٧١، ذيل طبقات الحفاظ ص٣٨٢، الأعلام ٣/٣٤٥.

(٣) هامش الإحياء ج ١ ص ٩٩.

(٤) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة لأبى الحسن على بن عراق ج ١ ص ٢٠٤ دار الكتب العلمية ١٤٠٢/١٩٨١ بيروت.

(٥) الموضوعات ج ١ ص ١٧٤.

(٦) تنزيه الشريعة ج ١ ص ١٠٤.

(٧) بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٨٠.

(٨) الإحياء ج ١ ص ٩٩-١٠٠.

يَخْرُجَ من هذا الإشكال قال: «**فاعلَمْ أنَّ هذا من عِلْمِ المكاشفة فلا يَليقُ ذِكْرُه بعِلْمِ المعاملة**»(١).

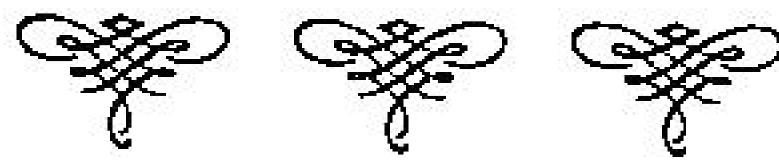
● **ومما سبق يتضح لنا:**

١- لم يَرِدْ لفظُ العقل بمعنى المصدَرِ في الحديث النبويِّ الشريف ولكنْ وردتْ المشتقاتُ منه وجاءتْ بمعنى الانضباطِ والإمساكِ والحفظِ والإدراكِ والفهمِ.

٢- الأحاديثُ التي وردَتْ في فضلِ العقْلِ بمعنى: (المصدر) لم تَصِحَّ عن النبيِّ ﷺ وهي دائرةٌ بين الضَعْفِ الشَّديدِ والوضْعِ، وكلاهُما لا يُحتجُّ به.

٣- فسادُ قولِ الفلاسفة بالاستدلالِ بحديثِ العقلِ على أنَّه جوهرٌ وأولُ المخلوقاتِ؛ رغْم عَدَمِ صحةِ الحديث.

٤- تأثُّر الغزاليِّ بمفهومِ العقل عند الفلاسفة، وبسبب عدم اشتغاله بعلْمِ الحديثِ روايةً، اعتبرَ الحديثَ صحيحًا، وقد اعترفَ - رحمه اللَّهُ - بأنَّ بضاعته في الحديثِ مُزْجاةٌ، أي: قليلة.



(١) السابق ج ١ ص ٩٩-١٠٠.

مَدَى حُجيَّةِ العقلِ

- العقل ومعرفة اللَّهِ.
- مفهومُ التحسينِ والتقبيحِ.
- أولُ واجبٍ على المكلَّفِ.

العقلُ ومعرفةُ اللَّهِ:

سَبَقَ بيانُ أنَّ اللَّهَ قَدْ خَلَقَ الإنسانَ؛ وزوَّدَهُ بمجموعةٍ من المعارف الفِطريَّة؛ فهلْ يعني ذلك مَحْوًا لدورِ العقلِ في المعرفةِ، أم أنَّ هذه المعارفَ تُعَدُّ تمهيدًا للإدراك والمعرفة بالنسبة للعقل ؟

قبلَ الإجابة عن السؤال السابق ينبغي أنْ نعلمَ أنَّ أصحابَ الاتجاه العقلي «**يَرَوْنَ أنَّ العقل قوةٌ فطريَّةٌ في الناسِ جميعًا**»[(١)] وهُمْ كذلك بصفة عامةٍ يَجْزِمون بأنَّ «**في العقلِ مبادئَ فطريَّة لم تَستَقِ مِنَ التجربة**»[(٢)] وأكبرُ دليلٍ يَستدِلُ به المَذهبُ العقليُّ على القولِ بفطريَّة المعرفة اليقينية اتفاقُ الناس عليها - أولًا، ثم إدراكُ العقلِ لها من غير تجربة - ثانيًا[(٣)].

ومن هنا تظهرُ الإجابةُ على ما طُرِحَ أنَّ المعرفةَ الأوليَّة الفطريَّة مُعِينةٌ وتمهيديَّةٌ للعقلِ في الكَشْفِ عَنْ الحقائق، ولا يُقلِّلُ هذا من دَوْرِ العقل كطريقٍ من طُرُقِ المعرفة؛ بل هو أساسٌ من أُسُسِ الإدراك لا يُمكِنُ إغفالُه، أو الإقلالُ من شأنه بحالٍ من الأحوال، وفي القرآن الكريم إشارةٌ إلى أنَّ اللَّهَ - سبحانه وتعالى - قد زَوَّدَ الإنسانَ بمعلوماتٍ مُسبَقَةٍ على الإدراكِ العقليِّ، وعلى ضَوْئها يستطيعُ العقلُ أنْ يُعطِي حُكمًا على الواقعِ من خلال الحواسِّ[(٤)] وذلك في قوله - تعالى -: ﴿وَعَلَّمَ

---

(١) أسس الفلسفة د. توفيق الطويل ص ٢٦٧ مكتبة النهضة المصرية ط٣ ١٩٥٨ م، وقارن محمد باقي الصدر فلسفتنا ص٥٦ دار التعارف بيروت ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢) السابق ص ٢٦٨.

(٣) أسس الفلسفة، د: توفيق الطويل ص ٢٦٩.

(٤) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د. راجح الكردي.

ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾[١].

ويظهرُ من الآيةِ الكريمة أنَّ العقلَ والحواسَّ يقومانِ بدورهما عن طريقِ المعلوماتِ الفطريَّةِ السابقة، فهنا جَمَعَ بين المعرفةِ العقليَّةِ والحسيَّةِ، ولمْ يقتصِرْ على أحَدِهما كما هو شأنُ الفلسفاتِ البشريَّةِ. إذنْ لا خلافَ في معرفة العقْلِ للمُدركاتِ الحسيَّة في عالَمِ الشهادة، لكنَّ المطلوبَ بيانُ دور العقل في عالمِ الغَيْبِ، أو دورِه - إن أردنا الدقة - في معرفة اللَّه - تعالي -، فأصحابُ الاتِّجاه العقليِّ مِنْ فلاسفةٍ ومُتكلِّمين قد «**ارتضَوا العقلَ سبيلًا إلى معرفتِه**»[٢] - سبحانه وتعالى -، ولم يُغلِقوا البابَ أمامَ الأدلَّةِ النقليَّة والعقليَّة - أيضًا - المأخوذةِ مِنَ القرآنِ الكريم.

وأشهرُ أدلَّة المتكلِّمين هو دليلُ الجوْهَرِ الفردِ، ودليلُ الممكِنِ والواجِبِ، واعتمدَ الفلاسفةُ على دليلِ الماهيَّةِ والوجودِ، ودليلِ المُمْكِنِ والواجبِ - أيضًا - فهو مُشتركٌ بين المتكلِّمين والفلاسفة، وإنْ اختلَفتْ طرائقُ كلٍّ منهما في شَرْحِه. ويصفُ الدكتورُ إقبال[٣] هذه البراهينَ الفلسفيَّةَ لإثباتِ الصانعِ بأنَّها «**تنْطوِي على حركةٍ حقيقيةٍ للفِكْرِ في بحثِها وراءَ المُطلَقِ**»[٤].

ويثير إقبالُ مشكلةً تواجِهُها هذه الأدلَّة بأنَّنا ننظرُ إليها على أنَّها أدلَّةٌ منطقيَّةٌ ومِنْ ثَمَّ فهي قابلةٌ للنقدِ الجِديِّ[٥]، ولكنَّ التجربة الدينيةُ يفترَضُ فيها التوغلُ داخلَ أعماقِ النفس البشريَّةِ لتحريكِها.

---

(١) البقرة ٣١-٣٢.

(٢) انظر أستاذنا د. حسن الشافعي لمحات من الفكر الكلامي ص٧.

(٣) لمعرفة مسالك المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع راجع المواقف ص ٢٦٦مكتبة المتنبى ودراسات في الفكر الإسلامي الحديث لأستاذنا د. عبد المقصود عبد الغني ص٢١٠ وما بعدها مكتبة العروبة الكويت.

(٤) تجديد الفكر الديني في الإسلام د. محمد إقبال ترجمة عباس محمود ص ٣٦طبعة لجنة التأليف ط٢ ١٩٦٨م.

(٥) تجديد الفكر الدينى في الإسلام د. محمد إقبال ص ٣٦.

وهذه الأدلَّةُ المنطقيَّةُ «**تَنُمُّ عن تفسيرٍ حسيٍّ للتجربةِ؛ ظاهريٍّ بعضَ الشيء**»[١] ولا يُنتظَرُ منها أنْ تكونَ مؤثِّرةً ودافعةً لإيمانٍ حقيقيٍّ يدفع المرءَ لتغييرِ سُلوكِهِ تغييرًا حقيقيًّا، بلْ هي عُرْضَةٌ للشكوكِ المتعددة، والذين استندُوا لهذه الأَدلَّةِ العقليَّةِ في إثباتِ الصانعِ، «**اعتمدُوا فيه على مُقدِّماتٍ عقليةٍ غيرِ يقينيَّةٍ وعَرَضُوه بطريقةٍ عَقْليَّةٍ جافَّةٍ مما جَعَلَهُ عرضةً للنقدِ والرفضِ**»[٢].

فَأبُو الحسَنِ الأشعريُّ - في رسالتِه إلى أَهْلِ الثَّغْرِ - ينتقدُ طريقةَ الجوْهَرِ والعَرَضِ ويَصفُها بأنَّها طريقةٌ مبتَدَعَةٌ لم تؤخذْ من نبيٍّ مُرسَلٍ، ويصفُها كذلك بالغُموضِ لطولِ مُقدِّماتها؛ ولهذا لا تخلُو من شكوكٍ[٣]. وابنُ رُشْدِ القرطبيُّ يَعتَبِرُ طريقةَ المُتكلِّمين غيرَ برهانيَّةٍ؛ ويجزِمُ بعدمِ صحَّةِ مُقدِّماتها؛ وكذلك عدمُ وضوحِ مفهومِ الجوْهرِ الفردِ الذي لا يتجزأُ، ولا يمكننا تعميمُ وإطلاقُ الحكْمِ بحدوثِ الأعراضِ جميعِها[٤] وخاصةً غيرَ المشاهدةِ في الفضاءِ الكونيِّ.

ونقد ابنُ تيمية طرائق المتكلمين في إثبات الصانع واعتبرها:

١- من الطُرقِ المبتدعةِ التي يعلمُ الناسُ جميعًا علمًا شائعًا لا يخفى على أحدٍ أنَّها ليستْ ممَّا دعا الرسولُ ﷺ الناسَ إليها، فيقولُ: «**فهذه الطريقةُ مما يُعلَمُ بالاضطرارِ أنَّ مُحمَّدًا ﷺ لم يدْعُ الناسَ بها إلى الإقرارِ بالخالقِ ونبوةِ أنبيائِه**»[٥].

٢- طريقةٌ باطلةٌ لما فيها من مُقدِّماتٍ تحتوي على تَقْسيمٍ وتفصيلٍ لا يُمكِنُ إثباتُ الصانعِ مِنْ خِلالها ويَعْرِفُ ذلك أذكياءُ المحقِّقين؛ يقولُ: «**والعلماءُ المحقِّقون على أنها طريقةٌ باطلةٌ وأنَّ مُقدِّماتها فيها تفصيلٌ وتقسيمٌ يمنع ثبوتَ المُدَّعي بها مطلقًا**»[٦].

---

(١) السابق نفس الصفحة.

(٢) د. عبد المقصود عبد الغني مرجع سابق ص٢٠٢.

(٣) رسالة أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري تحقيق د. محمد سيد الجليند ص ٥١ المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٧ م.

(٤) ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٣ وقارن د.عاطف العراقي المنهج النقدي لفلسفة ابن رشد ص٥٨.

(٥) درء تعارض النقل والعقل ج١ ص٣٩.

(٦) السابق نفس الصفحة.

٣ـ التزمَ لأجلِها بعضُ المتكلِّمين لوازمَ باطلةً؛ كما التزمَ «**جهمٌ لأجلها فناءَ النَّارِ**»(١) كذلك التزمَ لأجلها «**أبو الهُذَيل**(٢) **انقطاعَ حركاتِ أهلِ الجنَّة**»(٣) وغيرُهُمْ كثيرٌ.

٤ـ وهي ليستْ من أصولِ الدينِ الذي شَرَعهُ اللَّهُ للعباد.

وقد يُفهمُ مما سبق أنَّ ابنَ تيميَّة يرفضُ كلَّ طرقِ المتكلِّمين والفلاسفةِ في إثباتِ الصانع، والحقُّ أنَّه يرفضُ أنْ يكونَ إثباتُ الصانع ـ جلَّ وعلا ـ يحتاجُ إلى مقدِّماتٍ طويلةٍ ليست بيِّنةً بنفسها، وأنَّه يوافقُ المتكلِّمين على إثباتِ واجبِ الوجودِ عن طريقِ العلم بحدوثِ العالم، وأنَّ كلَّ «**حادثٍ لابُدَّ له من مُحدِثٍ يخرجُه من حيِّزِ العدمِ إلى حيِّزِ الوجودِ**»(٤). ويقولُ ـ معهم ـ إنَّها «**قضيةٌ بدهيَّةٌ**»(٥) ولكنَّه لا يُسَلِّم لهمْ بطريقتِهم في إثباتِ حُدوثِ العالَم عن طريقِ الجوهرِ والعَرَضِ.

ويَصِفُ طريقةَ ابنِ سينا في إثباتِ الصانعِ عن طريقِ الوُجُوبِ والإمْكَانِ ـ وهو ما تابعه عليها الفخْرُ الرازيُّ ـ بأنها طريقةٌ صحيحةٌ ولكنَّها تحتاجُ إلى دليلٍ آخر يدعَمُها(٦).

وينتهي الفَخْرُ الرازيُّ إلى أنَّ «**طريقةَ القُرآنِ هي أفضلُ الطُرُقِ إلى اللَّهِ**»(٧)، وبعد صَولاتٍ وجولاتٍ مع المتكلِّمين والفلاسفة «**أعلنَ أنَّ طُرُقَ الفلاسفةِ والمُتكلمين تكادُ تكونُ عديمةَ الفائدةِ**»(٨).

فطريقةُ القرآنِ في توحيدِ الرُبوبيَّة تخاطبُ مجموعَ الإنسانِ كلِّه(٩)، فلا تقتصرُ

(١) درء تعارض النقل والعقل ج١ ص٣٩.
(٢) محمد بن الهذيل بن عبد اللَّه،أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة ولد بالبصرة ١٣٥هـ وتوفي ٢٣٥هـ الأعلام ٧ ص:١٣١
(٣) السابق ص٤١.
(٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية محمد صالح الزركاني ص ١٦٨ دار الفكر ١٩٦٣.
(٥) السابق ص٧١ وقارن لمحات من الفكر الكلامي أستاذنا د. حسن الشافعي ص٢٠.
(٦) فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية ص٧٦.
(٧) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية محمد صالح الزركاني ص١٨٦.
(٨) السابق ص١٨٦.
(٩) دراسات قرآنية لمحمد قطب ص٣٢ دار الشروق ١٤٢٠هـ١٩٩٢ م.

على العقلِ وحدَه، كما يفعلُ المتكلِّمون والفلاسفةُ، ولا تعتمدُ على الوِجْدانِ كما يفعلُ الصوفيَّةُ؛ بلِ القرآنُ يتحدثُ إلى الإنسانِ ككلٍّ ويخاطبه في جميع حالاته[١] يوقظ النداء الإلهي بداخله؛ لأن اللَّه زوده بالفطرة في عالم الإشهاد قبل نزوله إلى أرضِ الحياة الدنْيا[٢]، ولهذا لا نجدُ في القرآنِ دليلًا عقليًّا مُجرَّدًا لإثباتِ الصانع لأنَّها مسألةٌ فطريَّةٌ مُقرَّرةٌ - كما سبقَ بيانُ ذلك في فَصْلِ الفطرةِ - «**ومِنْ ثَمَّ فأدلَّةُ الفلاسفة والمُتكلِّمين وغيرِهم مِنْ مُفكري البشريةِ - لإثباتِ وجودِ اللَّهِ صانعًا خالقًا ومُوجِدًا للمُحدَثاتِ - ليس لها مُبرِّرٌ وليسَ لإقامتِها داعٍ أو فائدةٍ**».[٣]

والقرآنُ الكريمُ يهتمُّ اهتمامًا بالغًا بإقامة الأدلَّةِ البرهانيَّةِ على وَحْدانيَّتِهِ واستحقاقِه - تعالى - للعبادةِ وحدَهُ، مادام الإنسانُ في فِطْرتِه يعترفُ بأنَّ اللَّهَ خالقٌ رازقٌ فلا بُدَّ أنْ يُقِرَّ باستحقاقِه العبادةَ وحدَهُ ولكنْ «**قضيةُ وجودِ اللَّهِ - سبحانه - موكُولَةٌ للفطرةِ البشريَّةِ وليس لشيءٍ آخر**»[٤] ويجيءُ العقلُ فلا يجدُ ما في الفطرة مُستحيلًا فيخضعُ ويُسلِّمُ.

والقضيةُ التي تَطْرحُ نفسَها الآنَ: ما مدى حُجيَّة العقلِ؟ هل مُجرَّدُ وجُودِه في الإنسان كافٍ، فلا يحتاجُ الإنسانُ إلى شَرْعٍ؛ لكي يُحاسَبُ ويُحْكَمُ عليه في الدنْيا بأحكامِ الإيمانِ أو الكفرِ وفي الآخرةِ بالثوابِ أو العقابِ ؟.

وهذا سوفَ يَظْهَرُ من خلالِ دراسةِ قضيَّتين هامَّتين؛ لنتعرَّفَ - من خلالهما - على وظيفةِ العقل ومَدَى حُجَّيته بالنسبةِ للأحكامِ السابقة:

❑ قضيةُ التحسينِ والتقبيحِ:

- قضية أول واجب على المكلف.

١ - موقفُ المعتزِلَةِ في قضيَّةِ التحْسينِ والتقبيحِ العَقْليَّيْن:

سبقَ لنا الحديثُ عن العقْلِ عِنْدَ المعتزِلَةِ، وأنهم جعلُوا مِنْ أعظمِ وظائِفِه التمييزُ

(١) السابق ص٣٢.
(٢) القضاء والقدر في الإسلام د. فاروق الدسوقي ط١ دارالدعوة ١٩٨٢.
(٣) القضاء والقدر ص٨٦.
(٤) القضاء والقدر في الإسلام ص٩١ وما بعدها.

بين «**القبيح والحَسَنِ أو بين الخيرِ والشرِّ**»[١] أو التمييزُ المُطْلَق بينَ المعاني التي يُحقِّقُ بها الإنسانُ أغراضَه ومَصَالِحَه[٢] أثناءَ سيرِه في هذه الحياةِ.

فالعقلُ مِنْ وجهةِ نَظَرِ المعتزلَةِ يستطيعُ أنْ يُمَيِّز منفردًا بين الحَسَنِ والقَبيحِ مِنَ الأفْعَالِ، ودورُ الشرعِ أنَّه يُؤَكِّدُ ويُوضِّحُ ما عُرِف بالعقل. يقولُ القاضي عبدُ الجبَّارِ عن الرسُل: إنهم «**قد جاءوا بتقرير ما قدْ ركَّبه اللَّهُ - تعالى - في عُقولِنا وتفصيلِ ما قد تقرَّر فيها**»[٣] وليس مقصودَهم بطبيعة الحالِ الاستغناءُ بالعقل عن الرُسلِ.

فالعقلُ قد عَجز عَنْ معرفةِ تفاصيلِ حُسْنِ أو قُبْح كلِّ فعلٍ على حِدَه، أو أن يُدرِكَ إدراكًا كاملا بأنَّ في هذا «**الفعلِ مصلحةً وذاك مفسدةً**»[٤] فأرسلَ الحقُّ - تباركَ وتعالى - الرسُلَ لِتَقطَعَ خلافاتِ البَشَرِ؛ ولنعرفَ منهم حالَ هذه الأفعالِ على التفصيلِ من حيثُ الحُسْنِ والقُبْحِ؛ والمصلحةِ والمفسدةِ مع أنَّ أصلَ ذلك مُودَعٌ في نفوسِ البشرِ إجمالًا. إذن «**لم يُهمِلِ المعتزِلَةُ دَورَ الشرعِ في معرفةِ الحُسْنِ والقُبْحِ**»[٥].

فالذي نَهرَعُ إليه في معرفةِ نصيبِ كلِّ فعلٍ مِنَ الأفعالِ من الحُسْنِ والقُبْحِ على التفصيلِ لا بُدَّ أنْ يكونَ «**أكثرَ إيجابيةً في الكشفِ**»[٦] عن وجُوهِ الحُسْنِ والقُبْحِ، وكثيرٌ من الأُمُورِ لا يستطيعُ العقلُ إدراكَها منفردًا، بل لابُدَّ مِنَ انضمامِ الشرْعِ إليه «**كحُسْنِ التكاليفِ الشرعيَّةِ**»[٧] مثلًا، فالعقلُ لا يستطيعُ مُنفرِدًا أنْ يعرفَ مَدى حُسْنِ صيامِ آخرِ يومٍ مِنَ رمضانَ، وقُبْحِ صيامِ أولِ أيَّام العيدِ، ولكنَّه يستطيعُ أنْ

(١) انظر الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ج٢ ص٦١٨ مؤسسة الرسالة ١٤١٣هـ١٩٩٢م.

(٢) السابق نفس الصفحة.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥١٥، وقارن المحيط بالتكليف للقاضي أيضا ص٢٣٥.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) قضية الخير والشر لأستاذنا د. محمد سيد الجليند ص٢٤٤ ط٢ ١٩٨٦ مطبعة الحلبي القاهرة.

(٦) السابق ص٢٤٥.

(٧) قضية الخير والشر نفس الصفحة.

يدركَ مُنفرِدًا حُسْنَ الصِّدْقِ وشُكْرِ النِّعمة، كما أنَّهُ يَستطيعُ أنْ يُدرِكَ مُنفردًا قُبْحَ الظُّلْمِ والخيانةِ، ولكنَّه لا يدركُ مُنفردا مدى قُبْحِ الصلاةِ قبلَ الوقْتِ وصيامِ أيَّامِ العيدِ(١).

فقدرةُ العقلِ ليستْ مطلقةً في معرفتِه للحَسَنِ والقبيحِ في كلِّ فعلٍ مِنْ الأفعالِ؛ بَلْ لها حدودٌ في نطاقِ الأمورِ التي ليستْ من التكاليفِ الشرعيَّةِ المنصوصِ عليها في الكتاب والسُنَّة، ولكنْ سلبُ العقلِ كليَّةً القدرةَ على التمييزِ بين الحَسَنِ والقبيحِ من الأفعالِ فيه إهدارٌ شديدٌ للعقلِ، وبالتالي إقلالٌ من منزلة الشرعِ؛ لأنَّ العقلَ دليلٌ موصِّلٌ إلى الشرعِ، والعقلُ له استقلاليةٌ في معرفة الحُسْنِ والقبْحِ من الأفعالِ باستثناءِ حالاتٍ تفصيليةٍ دقيقةٍ، ونستطيعُ أن ندركَ ذلك بسهولةٍ عندما نعلمُ أنَّ المجتمعاتِ الإلحاديةَ التي لا تعترفُ بالشرائعِ السماويةِ تَعرِفُ «**قبحَ الظُّلْمِ**»(٢) وتُسلِّم بِحُسْنِ «**إنقاذِ الغرقَى وتخليصِ الهلكَى**»(٣).

والعقلاءُ يدرِكُون ذلك ويتَّفِقون عليه في بداهةِ عُقولِهم عند سلامةِ أحوالِهم؛ إذا رَجَع كلُّ فردٍ منَّا إلى نفسِه يجدُها تجزمُ بحسْنِ الصِّدْقِ، وتُوقِنُ بِقُبْحِ الكَذِبِ، فهل معنى ذلك أنَّ الحُسْنَ والقُبْحَ في الأفعالِ ناتجٌ عن ذواتِ الأفعالِ، أم لأُمورٍ عائدةٍ على هذه الأفعال؟ الحقيقةُ أنَّ مؤلفاتِ الأشاعرة تَنْسِبُ إلى أوائلِ المُعتَزِلةِ بأنها كانتْ تقولُ بالحُسْنِ والقُبْحِ الذاتيِّ في الأفعالِ والصفاتِ أو على حدِّ تعبيرِهم: حُسْنُ الأفعالِ وقُبْحِها لذواتِها لا لصِفَاتٍ فيها تقتضيها(٤).

والذي مالَ إليه القاضي عبدُ الجبَّار أنَّ الفعلَ قدْ يَحْسُنُ إذا انتفتْ عنه وجوُه القُبْحِ، وحَصَلَتْ فيه بعضُ المعاني والأغراض، وكذلك يَقبُحُ الفعلُ إذا انتفى

(١) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ج١ ص٢٣٥ ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق د.محمد عمارة دار الهلال وقارن مرجع سابق ص٢٤٥ وأيضا المستصفى للغزالي ج١ ص٥.
(٢) المغني للقاضي عبد الجبار ج٦ ص١٢٢.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) المواقف للعضد الإيجي ص٢٣٤ وكذلك شرح المواقف الموقف الخامس في الإلهيات تحقيق أستاذنا د.أحمد المهدي ص٣٠٠.

الحُسْنُ عنه. يقول: «**اعلَمْ أنَّ القبيحَ ليس يَقْبُحُ إلَّا لوقوعِه على وجه**»(١)، وهذا بطبيعة الحال ليس لصفةٍ فيه أو لذاته بل لوقوعِه على وجهٍ مُعَيَّنٍ «**فإذا عَرفناهُ واقعًا على هذا الوجْهِ عَرفناهُ قَبيحًا**»(٢)،وما قيلَ في القبيح يقالُ في الحَسَنِ، فإنَّه يَحْسُنُ لوقوعِه على وجهٍ مُعينٍ «**يحسنُ به وبهذا نعلَمُ أنَّ الفعلَ يَحْسُنُ تارةً ويَقْبُحُ أخرى**»(٣).

والأمثلةُ التوضيحيةُ(٤) لهذا المعنى كثيرةٌ؛ منها:

١ - الضربةُ التي يُوجِّهها الشخصُ إلى اليتيم، هذه فِعْلَةٌ قد تكونُ حَسَنَةً إذا كانتْ من القائمِ عليه تأديبًا، وتكونُ قبيحةً إذا كانتْ انتقامًا وظلمًا.

٢ - السجودُ يكونُ في غاية الحُسْنِ إذا كان للَّهِ - تعالى -، ويكونُ في غاية القبحِ إذا كان لغير اللَّهِ - تعالى -.

فالحسنُ والقبحُ في الأفعالِ عند القاضي ليس لذواتِ الأفعال وإنما تظهرُ في الأوصافِ الإضافيةِ، وهي تختلفُ باختلافِ السياقاتِ الواردةِ فيها.

ويَتَّضِحُ مما سبقَ أنَّ القاضي عبدَ الجبَّارِ خالَفَ أسلافَه مِنْ أوائلِ المعتزلَةِ حينَ رَفَضَ القولَ بالحُسْنِ والقبحِ الذاتيِّ للأفعالِ، ولكنَّا قد نَشُكُّ في المرويِّ في كُتُبِ الأشاعرةِ عن المعتزلةِ، خاصَّةً أنَّ الفخرَ الرازيَّ مالَ إلى أنَّ جمهورَ الأشاعرة لم يعرفوا كلامَ المعتزلة(٥) في الحُسْنِ والقُبْحِ، ونَفَى عن المعتزلَةِ القولَ بالحسنِ والقُبْحِ الذاتيِّ اعتمادًا على كلام القاضي عبدِ الجبَّارِ السابقِ ذِكْرُهُ.

ولكنَّني وجدتُ كلامًا للقاضي عبدِ الجبَّارِ يردُّ فيه على أَحَدِ شُيوخِ المعتزلة القائلين بأنَّ القبيحَ يَقْبُحُ بِصِفَته وعيْنِه،(٦) وجَزَمَ في ردِّه بأنَّ الفعلَ الواحدَ قد يقعُ

---

(١) المحيط بالتكليف ص٢٣٦ تحقيق عمر عزمي الدار المصرية للتأليف.
(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٣٦.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) من شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٣١١ وما بعدها وقارن شرح المواقف الموقف الخامس ص٣٠٧.
(٥) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية محمد صالح الزركاني ص٥١٨.
(٦) شرح الأصول الخمسة ص٣١٠.

قبيحًا مرةً ويقع بخلافِ ذلك تارةً أُخرى.

ومِنْ هنا يظهرُ رُجْحانُ ما مالَ إليه جمهرةُ الأشاعرةِ من نسبةِ القولِ بذاتيةِ الحسنِ والقبحِ في الأفعال لأوائلِ المعتزلة، وأنَّ القولَ بالوجوهِ والاعتباراتِ هو قولُ المتأخرين، ولعلَّ الرازيَّ لم يَطَّلِعْ على كلامِ القاضي عبدِ الجبَّارِ في ذلك.

وهذه فكرةٌ إجماليةٌ للحُكْمِ على الأفعالِ بالحُسْنِ أو القُبْحِ عند المعتزلَةِ وبناءًا على قاعدةِ التحسينِ والتقبيحِ الاعتزاليةِ، فالعقلُ كافٍ في الحُجَّةِ على الخلْقِ ويجوزُ التكليفُ به مُنفردًا[(١)] ومنها خَرَجَ الحكم على مُرتَكِبِ القبيحِ قبلَ ورودِ الشرعِ إليه. هل هو مُرتَكِبٌ للحرام؟ وكذلك تاركُ الأفعال المحكوم عليها بالحُسْنِ هل هو تاركٌ للواجبِ؟

ويمكنُ لنا أن نصوغَ السؤالَ بطريقةٍ أُخرى: هل الناسُ محاسبون على فعلِ الحرامِ القبيحِ وعلى تركِ الواجبِ الحسنِ قبلَ بلوغِ الشَّرْعِ؟ وهل هناك واجباتٌ عقليةٌ قبلَ الواجباتِ الشرعية والناس مُعذَّبون على تركِها؟.

التساؤلاتُ السابقةُ نتيجةٌ للتحسينِ والتقبيحِ العقليين، فالمعتزِلَةُ؛ عندَهُم نوعانِ من التكليفِ: الأول تكليفٌ عقليٌّ. والثاني تكليفٌ سمعيٌّ. «**والمقصودُ بالعقليِّ ما يكونُ الطريقُ إلى معرفته بالعقلِ**»[(٢)] وبدهي أنَّ السمعيَّ ما يكونُ الطريقُ إلى معرفتِهِ الشرعُ.

والمعرفةُ العقليةُ واجبةٌ على كلِّ مُكلَّف، وتنقسِمُ إلى قِسمين: «**فعلٌ، وكفٌّ عن الفعلِ**»[(٣)] وتفسيرُ الفعل أنَّه: المعارفُ التي تَتَّصِلُ باللَّهِ - جلَّ وعلا - وعَدْلِه، وما هو مُسْتحقٌّ من جِهته من الثوابِ والعقابِ.[(٤)] ويدخلُ في هذا الوجوبِ العقليِّ «**شُكْرُ نِعَمِ اللَّهِ خاصةً**»[(٥)] وتَوْضِيحُ الكَفِّ: «**أنه الامتناعُ عن القبائحِ العقليةِ نحوَ الظُّلْمِ**

---

(١) الكشاف ج٢ ص٤٤١ وحاشية بن المنير على الكشاف نفس الصفحة.
(٢) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص٢٣.
(٣) المحيط بالتكليف ص ٢٣.
(٤) السابق نفس الصفحة.
(٥) السابق نفس الصفحة.

والكَذِبِ»[١].

وتعليلُ الوجوبِ العقليِّ على كلِّ مكلَّف عاقلٍ أنه لُطْفٌ من الخالقِ به يُعْرَفُ استحقاقُ الثوابِ والعقابِ لوجودِ الداعِي والصارفِ في نفسِ[٢] كلِّ شخْصٍ، ولهذا فكلُّ الخَلْقِ مُتساوونَ في الوجوبِ العقليِّ عليهم، ومِنْ ثَمَّ فمخالفتَهُ هذا الوجوبَ العقليَّ يستوجبُ العقوبةَ من ربِّ العالمين؛ حتى ولَوْ لم يَصِلْ إلى الناسِ الدلائلُ الشرعية.[٣]

فمعرفة اللَّهِ - تعالى - وتوحيدُه وشُكْرُ المنعِم من الواجباتِ العقليَّةِ التي تَجِبُ على كُلِّ مُكَلَّفٍ حتى ولَو لم يُبْعَثْ للناسِ رسول[٤]. يقول الزمخشريُّ: «**فالحُجَّةُ لازمةٌ لهم قبلَ بعثةِ الرُسلِ؛ لأنَّ معهم أدلةَ العقلِ التي بها يُعْرفُ اللَّهُ - تعالى -**»[٥] ومِنْ ثَمَّ إذا خالفَ المُكلَّفُ العقلَ استوجبَ العذابَ، وحَلَّتْ عليه العقوبةُ؛ لأنَّه أغفلَ النظرَ، ولم يستعمل العقلَ، وهو مُكَلَّفٌ به، أمَّا الأمورُ التي لا تُعرَفُ إلَّا عن طريق الرسُلِ أيْ: الأمورُ التوقيفيةُ.[٦] فلا عذابَ على الشخصِ حتى يصلَ إليه بلاغُ الرُسلِ.

فأصلُ الدين عقليٌّ، وفروعُ الدين شرعيَّةٌ، والمخالِفُ لأصلِ الدين مُعذَّبٌ حتى ولَوْ لم يَصِلْ إليه خبرُ الرسُلِ، والمخالِفُ لفروعِ الدين معذورٌ حتى تصلَ إلى مسامِعِه الحُجَّةُ الشرعيَّةُ. ولذلك كان مذهبُ المعتزِلَةِ عَدَمُ العُذْرِ بالجهلِ في أصولِ الدينِ، ولقد نَبَّهَنَا ابنُ تيمية أنَّ التفريقَ في العُذْرِ بين الأُصولِ والفروعِ منتشرٌ عند كثيرٍ من الفقهاءِ والأصوليين بسببِ أنهم أخذوه عن المعتزلة[٧]، وأضيفُ هنا النَجداتِ من الخوارج، وهم أولُ من فرَّق في العذرِ بين الأصولِ والفروعِ.

---

(١) السابق نفس الصفحة.
(٢) السابق ص٢٤.
(٣) راجع أصول الدين للبغدادي ص١٦٣ مفتاح دار السعادة ج٢ ص٣٦، الملل والنحل للشهرستاني ص٥٦، حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي ج١ ص٦٢.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص٧٥.
(٥) الكشاف ج٢ ص٤٤١ دار الفكر.
(٦) الكشاف ج٢ ص ٤٤١.
(٧) مجموع الفتاوى م ١٢ ج٢٥ ص١٥٦ طبعة دار الوفاء.

٢ - موقفُ الأشاعرةِ من قضيتي التحسينِ والتقبيحِ:

موقفُ الأشاعرةِ من قضيةِ التحسينِ والتقبيحِ مع موقفِ المعتزلةِ، هُوَ الفعلُ وردَّ الفعلِ، فالمعتزلةُ ذهبوا إلى أنَّ الحكمَ على الأفعالِ بالحسْنِ والقبحِ عقليٌّ - كما سَبَقَ - فكانَ ردُّ فعلِ الأشاعرةِ هو نَفْيُ أيِّ دورٍ للعقلِ في الحكم على الأفعال، بل الحكمُ على الأفعالِ بالحسْنِ والقبْحِ ليس إلَّا للشرعِ فقط.

فالأشعريُّ يذهبُ إلى «**أنَّ القبيحَ مِنْ أفعالِ خَلْقِه كلِّها ما نهاهم عنه وزجَرهم عن فعلِه**»[1] ومثلُ ذلك في حُكمِه على الحَسَنِ فهو ما «**أمرهم به أو ندبهم إلى فعلِه أو أباحَهُ لهم**»[2] فالنهيُّ والزجرُ عن الفعل يُوجِبُ علينا الحكمَ على هذا الفعلِ بالقبحِ؛ والأمرُ والندبُ أو حتى الإباحةُ للفعلِ تُوجِبُ علينا أنْ نقولَ بالحُسْنِ لهذا الفعلِ.

والباقلانيُّ[3] يسوقُ عدَّةَ أمثلةٍ تُوضِحُ أنَّ الفعلَ بذاته لا يَستوجِبُ حُسْنًا أو قُبْحًا؛ منها أنَّ القتلَ والقِصاصَ كلاهما إزهاقٌ، ولكنْ لأحدِهما حُسْنٌ لمطابقته للشرعِ، والأخر قُبْحٌ لأنَّه مخالفٌ للشرع.

أما الجوينيُّ فينفي أيةَ شبهةٍ نعلمُ منها حُسْنَ الفعل أو قُبْحه خارجَ دائرة الشرعِ، بل وينفِي نفيًا تامًا أيةَ شُبهةٍ يُعلَمُ منها حُسْنُ الفعلِ أو قُبْحُه من أيِّ منظورٍ آخر غيرِ السمعِ، فليس للعقلِ عنده حكمٌ على الأفعال حُسْنًا أو قُبْحًا يقولُ: «**العقلُ لا يدلُّ على حُسْنِ شيءٍ ولا قبحِهِ في حكمِ التكاليفِ، وإنما يُتلقى التحسينُ والتقبيحُ من مواردِ الشرعِ ومُوجِبِ السمعِ**»[4]، ويذهبُ إلى أنَّ أصحابَه من أئمةِ الأشاعرةِ قد يتوهَم القارئُ لعباراتهم في التحسين والتقبيح أنه أمرٌ زائد على الشرعِ؛ لأنَّنا ندركُ الحُسْنَ والقُبْحَ عن طريقهِ بل يجزمُ بأنَّ الحُسْنَ هو «**نفسُ ورودِ الشرع بالثناءِ على**

---

(١) رسالة الثغر لأبي الحسن الأشعري تحقيق أستاذنا د. محمد السيد الجليند ص٧٤ وما بعدها.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق عماد أحمد حيدر عالم الكتب بيروت ط١ ١٩٨٦.

(٣) هو أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ولد سنة ٤٠٣ هـ منطلقًا.

(٤) الإرشاد لأبي المعالي الجويني ص٢٢٨ تحيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت ط١ ١٩٨٥.

فاعلِه»[١] وينتهي كذلك إلى أنَّ القبيح ما «وَرَدَ بذمٍّ فعلِه»[٢].

هذا والحرصُ المتكرِّرُ من أبي المعالي لنفْيِ أيِّ دورٍ للعقلِ في التحسين والتقبيح يُؤكِّدُ ما ذُكِرَ سابقًا بأن مقولة الأشاعرة هي ردُّ فعلٍ عنيفٍ لمذهب المعتزلة في الحَسَنِ والقبيحِ. فإذا وَصَلْنا إلى الغزالي نجدُه يهدِمُ بمِعْوَلِه مطلقيَّةَ الحُسْنَ والقبحَ وذاتيتهِما عند المعتزلة:

أولا: بربطِ الفعل بما يُمكِنُ أنْ نُطلِقَ عليه الغائيةَ أي: ربطُ الحكم على الفعلِ بهدف الفاعلِ أو غَرَضِه، فالناسُ ينظُرونَ إلى الفعل، فإذا وجدُوه موافقًا لأغراضِهم حَكَمُوا عليه بالحُسْنِ، وإذا خَالَفَ مَراميَهُم وسَمُّوهُ بالقُبْحِ، لنَخرجَ من ذلك بنتيجةٍ مؤدَّاها أنَّ هذه الأحكامَ إضافيةٌ تتعلقُ بالفاعل، ولا صِلَةَ لها في الحقيقةِ بذاتِ الفعل.

ثانيا: بالحكم على الفعلِ بأنَّه حَسَنٌ؛ لأنَّنا مأمورونَ به شرعًا بعيدًا عن الموافقةِ للأغراضِ أو المخالَفةِ لها[٣] يريد الغزالي أنْ يقولَ: إنَّ تَمسُّكَ المعتزلةِ بذاتية الحُسْنِ والقُبْحِ في الأفعالِ لا مُبرِّرَ له؛ لأنَّ الحكمَ على الأفعالِ خارجُ نطاقِ الفعلِ مرتبطٌ بأحوالِ الناسِ؛ والغاياتُ التي يَسْعَونَ من أجلِها ومعاييرُ البشرِ متفاوتةٌ وأغراضُهم شتَّى، ومِنْ هنا لا يمكنُ على الإطلاقِ الجزمُ بالذاتية المزعومةِ عند المعتزلةِ.

والجديدُ الذي يُقدِّمه الغزاليُّ عن أسلافِه من الأشاعرةِ أنَّه يبحثُ عن الأسباب التي جَعلتْ المعتزلةُ تَدَّعي عقليةَ الحُكْم على الأفعالِ بالحُسْنِ والقُبْحِ؛ وكذلك الإدعاءُ بأنَّ الحُسْنَ والقبحَ ذاتيٌّ فيها، بَلْ ويُظْهِرُ لنا الغزاليُّ أسبابَ ذلك من خلالِ البحثِ عن الأخطاءِ المعرفيَّةِ الثلاثةِ التي وَقَعَتْ فيها المعتزلةُ، وكلُّ مُثْبِتٍ للحُسْنِ والقُبْحِ الذاتيِّ للأفعال عقلًا:

١ـ كَحُكْمِ الشخصِ على الفعلِ بالحسْنِ أو القبْحِ لموافقتِه لِغَرَضَهُ، ولا يَكْتفي بذلك بل يُعمِّمُ الحكمَ على الآخرين، ثم يُرتِّبُ على هذا التعميمِ حُكْمًا آخرَ هو

---

(١) السابق.
(٢) السابق.
(٣) انظر المستصفى للغزالي ج١ ص٥٦ وقارن الاقتصاد في الاعتقاد ص١٣٩.

الزَّعْمُ بأنَّ هذا الحكم وصفٌ ذاتيٌّ للفعلِ. يقول: «**إنَّ الإنسانَ يطْلِقُ اسمَ القبيحِ على ما يخالِفُ غرضَهُ وإنْ كان يُوافِقُ غرضَ غيرِه من حيث إنه لا يلتفتُ إلى الغير فإن كلَّ طبعٍ مشغولٌ بنفسهُ مستَحضِرٌ لغيرِه؛ فيقضِي بالقُبْحِ مطلقًا وربَّما يضيفُ القبحَ إلى ذاتِ الشيءِ ويقولُ: هو بنفسِه قبيحٌ**»[1].

فسببُ الخطأ انشغالُ كلِّ فردٍ بنفسِه فيحكمُ حكمًا غيرَ صحيحٍ تبعًا لمصلحته الشخصيةِ ثم ينتقلُ إلى التعميمِ المطلقِ لحكمِه الخطأ التابعِ لمصلحتِه ثم الانتقالُ إلى الادِّعاءِ بالوصفِ الذاتيِّ لما حَكَم به من حُسْنٍ وقُبْحٍ.

٢ ـ يَذْهَلُ الشخصُ عن الحالاتِ النادِرَةِ ويحكمُ بالأعمِّ والأغلبِ، والمثالُ الذي يقدِّمُه الغزاليُّ لحكمِ الشخصِ على الأغلبِ وذُهولِه عن الحالةِ النادرة ـ الحكم بقبْحِ الكَذِبِ، وهناك حالةٌ نادرةٌ ينساها كلُّ فردٍ وهو يحكمُ هذا الحكم العامَ، هو الحكمُ بحسنِه إذا تعلَّق «**بمصلَحةٍ شرعيةٍ كعصمةِ دمِ نبيٍّ**»[2].

وسببُ هذا الحكمِ العام والذهولِ عن الحالاتِ النادرة، هو نفورُ الشخص بطبعِهِ عن الكذِبِ فيحكمُ هذا الحكمَ الغالبَ.

٣ ـ سببُ الوهْمِ إلى العكسِ أنْ يفرِّق المرءُ بين أمرين في حقيقةِ أمرِهما ليسا مُقترَنَيْنِ إلَّا في الظاهِرِ فقط، أمَّا في الحقيقة فهما غيرُ مقترنين، ويمكنُ أنْ تُسمِّيَهُ هنا الاقترانَ المغلوط.

وسببُ هذا الاقترانِ الخطأ بعضُ الخبراتِ النفسيةِ، فقد يجدُ الشخصُ حبلًا يشبه الثعبانَ، فيظنُّه ثعبانًا؛ فيخافُ منه بسببِ سَبْقِ الذهنِ إلى الآخَرِ على وَجْهِ السُّرعةِ.

والمثالُ الحيُّ الآخر الذي يُقدِّمهُ الغزاليُّ وهو يَنُمُّ عن خبرةٍ بأحوالِ كثيرٍ من الناس؛ فإذا عَرَضْتَ على شخصٍ رأيًا بطريقةٍ مُعيَّنةٍ يقبلهُ فإذا قُلْتَ له: هذا رَأْيُ أو مَذْهَبُ من يخالِفُكَ نَفَرَ منه وحَكَمَ عليه بالقُبْحِ لمجرَّدِ أنه قولُ من يخالِفُهُ.

---

(١) انظر المستصفى للغزالي ج١ ص٥٨ وقارن الاقتصاد في الاعتقاد ص١٤٢.
(٢) السابق نفسه.

ومِنْ هنا كان الحُكْمُ بالاستحسانِ أو الاستقباحِ لا علاقةَ له بذاتِ الفعلِ وإنَّما هو مرتبطٌ بالاقترانِ والأحداثِ المُصاحِبةِ للفعلِ، ليقولَ لنا الغزاليُّ بعد ذلك: إنَّ الفعلَ في حقيقته لا يُحْكَمُ عليه بِحُسْنٍ أو قُبْحٍ.

هكذا حاولَ الغزالي بكلِّ ما أُوتي من قوةِ عقلٍ وبيانِ حُجَّةٍ وخبرةٍ واسعةٍ بمذاهبِ البَشَرِ بَلْ ونفسيَّاتِهم أنْ يُبْطِلَ مُطلقيَّةَ الحُسْنِ والقُبْحِ عند المعتزِلة، ولا نستطيعُ مع ذلك أنْ نقولَ بأنَّ الغزاليَ نَجَحَ في أنْ يُبْطِلَ القولَ بالتحسينِ والتقبيحِ العقليين.

أليس مِنْ حقِّنا أنْ نقولَ للغزاليِّ: إنَّ كثيرًا من الأفعال بفطرتنا نَحْكُمُ عليها بالحسْنِ أو القبحِ؛ والحالاتُ النادرة لا تُخرجُها من هذا الحكم الصحيحِ بالحسنِ أو القبحِ. فالصدقُ لا يكون إلَّا حَسَنًا، هذا حكمُ العقلِ والفطرة، والحالة النادرة وهي الإخبارُ عن نبيٍّ هاربٍ من ظالم، إنما قَبُحَ الصدقُ هنا لوجودِ مفسدةٍ «**ولا يقتضي هذا كونَ الصدقِ قبيحًا**»[1]. أيَ: لا ينقلبُ الصدقُ قبيحًا أبدا لهذه الحالة النادرة.

ويمكننا أنْ نقولَ: «**إنَّ الأوصافَ الذاتيةَ للفعلِ**»[2] تبتعدُ عن الفعلِ لعدمِ استيفاءِ جميعِ الشروطِ أو وجودِ بعض الموانع، والخطأ هو الادِّعاءُ بسلْبِ الحكم بالحُسْنِ والقبحِ في تلك الحالة، ثم نحكمُ بالسَّلْبِ في جميع الحالاتِ. فإذا وَصلْنَا إلى الرازيِّ نجدُه في مراحلِهِ الأُولي لا يخرجُ عن مقُولَةِ الأشاعرةِ في نفي الحُسْنِ والقُبْحِ عن الفعلِ عقلًا.[3] ولكنَّه بعدَ ذلك يميلُ إلى مقولةِ مُتأخِري المعتزلة وهي نظريةُ الوجوهِ الجبائيةَ.

. وقد عَوَّلَ الرازيُّ على بعضِ حُجَجِ المعتزلة في التقبيحِ والتحسينِ العقليين بأنَّ الناسَ قبلَ الشرائعِ مُطْبِقون على مَدْحِ الحَسَنِ وذم المُسِيءِ[4] على نحو ما رأينا عند المعتزلة من اتجاهٍ إلى تعديلِ وجهةِ نظرها في التحسينِ والتقبيحِ العقليين، فقالوا أولًا:

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص٦٤.
(٢) السابق.
(٣) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية ص٥١٥.
(٤) المطالب العلية لفخر الدين الرازي ج١ ص٣٠٦.

بأنَّها من الأمور الذاتية في الأفعال لا تتغيرُ ولا تتبدلُ، فكان ردُّ فعلِ الخصومِ قويًّا، فاتجهت إلى التعديل.

فرأينا نظرية الوجُوه عند القاضي عبد الجبار بأنَّ الفعل يقبُحُ تارةً ويحسُنُ أخري. وكذلك الأشاعرة حَدَثَ نوعٌ من التعديل، فأوائلُ الأشاعرة كانتْ تَنْفِي أيَّ دورٍ للعقل في التحسين والتقبيح، ثم رأينا تخفيفًا لهذه الحدَّةِ حتى وصلنا إلى الرازيِّ فوجدناه يتجه إلى نظرية الوجوهِ الاعتزالية، ولاينفي دورَ العقلِ في التحسينِ والتقبيح.

فنجدُ عند الإيجي صاحبِ المواقفِ تقسيمًا ثلاثيًا لمعاني الحَسَنِ والقبيح يتسعُ المجال فيه للعقل، فصفةُ الكمال والنقص مُدركتان بالعقل، والملاءَمةُ للغرضِ عقليةٌ أيضا، أمَّا تعلقُّ المدحِ والذمِّ فهو شرعيٌّ عند الأشاعرة، عقليٌّ عند المعتزلة.(١)

ويُعلِّق ابنُ القيم على هذا التقسيم الثلاثيِّ عند متأخري الأشاعرة بأنَّه إذا أَخَذَ حقَّهُ من التروِّي والبحثِ يقضي على النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة.(٢)

هذه فكرةٌ عامَّة لمفهومِ التحسينِ والتقبيح عند الأشاعرة فَعَلَى الرغْمِ من أنَّ الأشاعرةِ عندَهم العقولُ تدلُّ على حُدوثِ العالم وتوحيدِ الصانع وقِدَمِه وصفاتِهِ الأزليَّةِ وعلى جوازِ إرسال الرسُلِ وعلى جوازِ تكليفِهِ عبادَه ما شاءَ، كلُّ هذه الأمورِ وغيرها عند الأشاعرةُ تُعرَفُ بالعقل.

ولكنَّهم لقولهم بنفي التحسينِ والتقبيحِ العقليين خرجوا بقاعدةٍ مُهمَّةٍ هي أنَّ وجودَ الأفعالِ وحَظْرَها وتحريمَها على العبادِ لا يُعرَفُ إلَّا عن طريقِ الشرْعِ فلا تحريمَ ولا ثوابَ ولا عقابَ إلا بالشرعِ.(٣)

فَهُمْ على النقيضِ من المعتزِلَةِ، لا يقولون بالوجوبِ العقلي؛ ولهذا كان حُكْمُ أغلبِ الأشاعرة على أهلِ الفترةِ بأنهم ناجون؛ لعدمِ وصولِ الأحكامِ الشرعيَّةِ إليهم

(١) المواقف للعضد الإيجي ص٢٣٤.
(٢) مفتاح دار السعادة ج٢ ص٤٢ وما بعدها.
(٣) أصول الدين للبغدادي ص٢٤، ٢٠٣.

عن طريقِ الأنبياء والرُسلِ؛ وذلك اعتمادًا على قوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[(١)] وقد مَرَّ كيفَ أوَّلتِ المعتزلةُ هذه الآية الكريمة.

ولكنهم - لقولهم بأنَّ أصولَ الدِّين تُعرَفُ بالعقل ولكنَّها لا تَجِبُ إلَّا بالشرْعِ - اختلفوا في إيمان المُقلِّد، واختلفوا في العُذْرِ بالجهل؛ فمنهم من قال بصحةِ إيمانِ المُقلِّدِ ومنهم من قال بِعَدَمِ صحتِه.

٣ - موقفُ أصحابِ الاتجاه الوَسَط من قضيَّةِ التحسين والتقبيح:

خلق اللَّهُ - تعالى - البَشَرَ للامتحانِ والابتلاءِ، ومِنْ هنا جَعلَهم أهلَ تمييزٍ وعلمٍ بالمحمودِ والمذمومِ، وَهُمْ في سيرِهم على الأرضِ على الرغْمِ من تَقَلُّبِهم بين الأمورِ النافعةِ والأمورِ الضارَّةِ، قد وَضَعَ اللَّهُ في نفوسهم وغَرَزَ في طبائعهم ما يستطيعونَ به أنْ يتجنبوا ما يَضرُّهم ويحرصِوا على ما ينفعهم.

ونحن نجدُ «**الناسَ مُتَّفِقين على أنَّ من الأعمالِ ما هو نافعٌ ومنها ما هو ضارٌ، وبعبارةٍ أخرى؛ منها ما هو حَسَنٌ ومنها ما هو قبيحٌ**»[(٢)] وهذه من الأمورِ المشاهدةِ التي يكادُ يعرفُها الناسُ جميعًا من غيرِ اختلافٍ فيما بينهم، فاللَّهُ - تعالى - قد خصَّ البشرَ دونَ سائرِ المخلوقاتِ بمعرفَةِ الحُسْنِ والقُبْحِ في الأفعال وبما رَكَّبه في عقولهم. فحكمـةُ اللَّهِ - تعالى - اقتضـتْ وجـودَ ذلك في الناس وفي هذا طريقٌ إلى معرفته - تعالى - وإخلاءُ الخَلْقِ من هذه المعرفة عَبَثٌ مخالِفٌ للحكمةِ واللَّهُ - تبارك وتعالى - منزه عن العَبَثِ[(٣)].

وإذا كانت المعتزلةُ قد قالتْ بالتحسين والتقبيح العقليين، واتَّجهَ الأشاعرةُ إلى القولِ بالتحسينِ والتقبيحِ الشرعيين فقط - فهناك اتجاهٌ قد سَلَكَ مسلكًا وسطًا؛ فهو لم يَسْلُبْ العقلَ القدرَةَ على التمييزِ بين الحَسَنِ والقبيحِ، كما فعلَ الأشاعرةَ، ولم يجعلْ للعقل مكانةً أكبر من مكانته التي خَلَقَهُ اللَّهُ عليها بمنحِهِ القدرةَ على إيجابِ الواجباتِ، كما فعل المعتزلة، وهذا مَسْلَكُ جمعٍ من الفقهاءِ والأصوليين من

(١) الإسراء ١٥.
(٢) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص٤٦.
(٣) كتاب التوحيد للماتريدي ص١٠٠.

المذاهبِ الفقهيةِ المعروفةِ وأصحابِ الأئمة الأربعة خاصَّة الإمام أبي حنيفة وأصحابه[١] ومَالَ إلى هذا القولِ الوسطِ العلماءُ المدافِعون عن مذهبِ السَلَفِ من أمثالِ ابنِ تيميةِ[٢] وابنِ القيِّمِ[٣] وكذلك ابنُ الوزير[٤] والشوكانيِّ[٥] ومن علماءِ العَصْرِ الحديث الشيخ محمد عبده[٦] والمقبلي اليماني[٧] وأَخَذَ ابنُ رُشْدٍ قبلَ ذلك[٨] بهذا الاتجاهَ ودافعَ عنه.

يُبرِزُ أصحابُ هذا الاتجاه الوسط دَوْرَ العقلِ الفطريِّ في التمييز بين الحَسَنِ والقبيحِ. سُئِلَ أعرابيٌّ عن النبي ﷺ : (بم عرفتَ أَنَّهُ رسولُ اللَّه؟ فقال: ما أمر بشيءٍ فقال العقلُ: ليته ينهى عنه؛ ولا نهي عن شيءٍ فقال: ليته أمر به)[٩]. فقد عَرَفَ الأعرابيُّ صِدْقَ الرسولِ ﷺ بأمرين:

الأول: من الدَوْرِ التمييزيِّ الفطريِّ للعقل بين الخير والشر.

الثاني: من مُوافَقةِ الأوامر النبويَّة المُشرَّفَةِ لما حَكَمَ به العقلُ في فطرتِه السليمة.

وكما يقولُ ابنُ القيِّمِ: فهذا الأعرابيُّ قد أقرَّ عقلهُ وفطرتهُ بِحُسْنِ ما أَمَر به وقُبْحِ ما نهي عنه[١٠] ثم خرجَ بنتيجةٍ من صِدْقِ رسولِ اللَّهِ ﷺ فيما يُبَلِّغُ عن ربِّه لمطابقته لأحكامِ العقلِ، فهذا من أعلامِ نُبُوَّتِه وشواهدِ رسالته[١١].

إن الأمرَ الفطريَّ الذي يجدُه كلُّ شخصٍ في نفسه من معرفته لحُسْنِ العدْلِ وقُبْحِ الظُلْمِ مغروزٌ في طبائعِ البشرِ لا انفكاكَ عنه بحالٍ؛ ولأجل ذلك اعتبروا قولَ

(١) الزركشي ناقلا عن د. العروسي المسائل المشتركة بين المتكلمين والأصوليين.

(٢) درء تعارض النقل والعقل،ج٧ص٤٧.

(٣) مفتاح دار السعادة ص٣٥٧ ومدارج السالكين ج٢ ص٢٢٥.

(٤) إيثار الحق ص ٢٥٦.

(٥) إرشاد الفحول ص٩.

(٦) رسالة التوحيد ص٦٠.

(٧) العلم الشامخ ص٢١٦.

(٨) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد تحقيق د. محمود قاسم مكتبة الأنجلو ص٢٣٥.

(٩) هذا الأثر ذكره ابن القيم في كتابه مفتاح دار السعادة.

(١٠) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص٣٥٧.

(١١) السابق.

الأشاعرة النفاة للتحسين والتقبيح العقليين في غاية الشناعةِ؛ لأنَّه مؤدٍّ إلى أنْ يعتقدَ الشخصُ بأنه «**ليس ههنا شيء في نفسه عَدْلٌ ولا شيءَ هو في نفسه جورٌ**»[1].

والمعلومُ لدي جميع الخلقِ بِشَكْلٍ فطريٍّ أنَّ العدلَ خيرٌ والجور شرٌّ، وقد جمع أصحابُ هذا الاتجاه بين المعقول والمنقول، فأرادوا موافقة العقل وعَدَمَ مصادَمةِ الشرْعِ؛ فمالوا إلى أنَّ الأفعالَ في نفسها حَسَنَةٌ أو قبيحةٌ، كما أنها نافعةٌ أو ضارَّةٌ، وهنا وافقوا العقل.

وهؤلاء يملِكُون حرصًا شديدًا على عَدَمِ التعارض مع النصوص الشرعية الجازمة بنفي العقاب عَمَّنْ لم تَصِلْ إليه الحُجَّةُ الشرعيَّةُ عن الرسُلِ الكرام ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2] ومن هنا ذهبوا إلى أنَّه لا يترتَّبُ على الأفعال القبيحة - مع عِلْمِنا بعقولنا أنها قبيحةٌ - أيُّ عقابٍ لأنَّ العقابَ مشروطٌ بورُودِ الأمرِ والنهي، ومِنْ ثَمَّ وافقُوا النَّقْلَ؛ ولذلك فالزركشيُّ صاحبُ البحرِ المحيطِ يَذْكُرُ هذا القولَ الوَسَطَ، ويجزِمُ بأنَّهُ هو المنصورُ لقوَّتِه مِنْ حيثُ النَّظَرِ وآياتِ القرآنِ وسلامتِه من التناقُضِ[3].

ويَذْكُرُ الشيخُ بَخيتُ المطيعي[4] أنَّ جمعًا من محقِّقي الشافعيةِ تركُوا كلامَ الأشعريِّ في التحسينِ والتقبيحِ ومالُوا إلى هذا الاتجاه[5] الوسطِ، ونَظَرَ أصحابُ هذا الاتجاهِ الوسطِ إلى السَببِ الذي جَعَلَ الأشاعرةَ يقولون بِنَفْيِ التحسينِ والتقبيحِ العقليين. فقد ظَنَّ الأشاعرةُ بأَنَّ هناك تلازُمًا بين الحُسْنِ والقُبْحِ العقليين وبينَ الثوابِ والعقابِ، فعندما نظرُوا إلى أدلَّةِ الشرْعِ عَلِمُوا منها اشتراطُ بلوغِ الرسالةِ حتى يحلَّ العقابُ، فنفوا قُدرةَ العقلِ على التحسينِ والتقبيحِ.

---

(١) منهاج الأدلة في عقائد الملة ص٢٣٥.

(٢) الإسراء ١٥.

(٣) البحر المحيط نقلًا عن المسائل المشتركة ل د.العروسي وقارن قواطع الأدلة لأبي السمعاني، م ثاني ص٣٩٧ تحقيق محمد حسن محمد إسماعيل دار الكتب بيروت ١٩٩٧.

(٤) محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي مفتي الديار المصرية ولد في بلدة المطيعة من أعمال أسيوط سنة ١٢٧١ هـ/١٨٥٤ م وتُوفي بالقاهرة سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥ م انظر الأعلام ٦/ ٥٠.

(٥) حاشية الشيخ بخيت المطيعي على نهاية السول.

والصوابُ أنْ يقالَ للأشاعرةِ: يُشترَطُ وجودُ هذا التلازمِ؛ فيمكنُ للعقلِ أنْ يُحسِّنَ ويُقبِّحَ ويعرفَ العدلَ والظلمَ، ولكن لا عقابَ إلَّا بالشرعِ، وكذلك ظنَّتْ المعتزِلةُ وجودَ تلازُمٍ بين التحسينِ والتقبيحِ العقليين وبينَ الوجوبِ العقليِّ.

فيُقالُ للمعتزلة: لا يوجَدُ تلازمٌ بينهما، فأنتمْ قد أصبتم كَبِدَ الحقيقة بقولِكُمْ بُقدرَةِ العقلِ على معرفةِ الحُسْنِ والقُبْحِ، وهي ليستْ قدرةً مطلقةً ـ كما شرحنا مِنْ قبلُ ـ ولكنَّكُمْ أخطأتُمْ بزعمِكم صحةَ الوجوبِ العقليِّ[1] وما يترتَّبُ عليه من عقابٍ. فحُكْـمُ العقــلِ علــى الأفعالِ بالحُسْنِ والقبْح لا يستلــزمُ حُكمًا من اللَّهِ ـ سبحانه وتعالى ـ وذلك لأنَّ الحاكِم هو اللَّهُ ـ تعالى ـ[2] لا أحدَ غيرُه ثم الكاشفُ هو الشرعُ[3] فإذا لم يحكُم اللَّهُ ـ تعالى ـ بإرسالِ الرسُلِ، وإنزالِ الخِطَابِ؛ فلا يُوجَدُ حُكمٌ أصلًا.

ومن هنا فلا عقابَ بتركِ الأحكامِ في زمانِ الفترة، فالشرطُ الأكيدُ في تعلُّقِ التكليفِ هو بلوغُ الدعوة، فالأشخاصُ الذين لم تبلغهمْ دعوةُ الرسلِ غيرُ مكلَّفين بالإيمانِ، وكذلك لا يُؤاخَذون إذا كفروا حتى تَصِلَ إلى مسامِعهم دعوةُ الرُسلِ الكرام ـ عليهم صلواتُ اللَّهِ وسلامُه ـ فلا يُمكِنُ أن يرقَى العقلُ بحالٍ إلى أنْ يُشَرِّعَ أحكامًا مِنْ تلقاءِ نفسه، فالتشريعُ لا يكونُ إلَّا على ألْسِنَةِ الرسُلِ، والعقلُ وسيلةُ فهمٍ وإدراكٍ لذلك التشريع، فأحكامُ الإيمانِ والكفرِ والثوابِ والعقابِ شرعيَّةٌ، وليستْ عقليَّةً مطلقًا[4] بمعنى أنَّ العقلَ ليسَ مصدرَها.

وهذا يُعَدُّ أساسًا يمكنُ من خلالِه حَلُّ إشكاليَّاتٍ عديدةٍ تواجِهُ الفِرَقَ الإسلاميَّةَ، فالفِرَقُ التي خالفتْ هذا الأساسَ وقعتْ في تناقضاتٍ ومقولاتٍ ابتعدتْ بها عن

---

(١) راجع مدارج السالكين لابن القيم ج٢ ص٢٢٥، وكذلك مفتاح دار السعادة ص٣٥٧ وقارن الملل والنحل للشهرستاني ص٥٦.

(٢) فواتح الرحموت على مسلم الثبوت ص٢٥.

(٣) السابق.

(٤) لمعرفة التفاصيل عن هذه القاعدة الجليلة انظر الشفا للقاضي عياض ج٢ ص٢٣٦، وكذلك الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٠٦، ومجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ج١ ص٤٩٣، وكذلك مجموع الفتاوى ج١٢ ص٥٢٥، وإيثار الحق ص١٢٦.

مَنْهجِ سَلَفِ الأُمَّةِ مِنَ الصحابةِ والتابعينِ وأئمةِ الهُدَي.

فمصيبةُ التكْفيرِ بين الفِرَقِ الكلاميَّةِ نَشَأَتْ من الابتعادِ عن هذه القاعدةِ الجليلةِ، ولو أنَّ المعتزلَةَ أخذَتْ بهذه القاعدة؛ لما وَقَعَتْ في القولِ بالوجوبِ العقليِّ المؤدِّي إلى تَكْفيرِ مَنْ خالفَ أصولَهم العقليَّةَ.

فبابُ الأسماءِ والأحكامِ لا بُدَّ أنْ يُقْتَصَر فيه على الدلائلِ الشرعيةِ وهذا بِدَورِه مؤدٍّ إلى الإقلالِ من عمليةِ التكفيرِ الشائعةِ بين الفِرقِ الكلاميَّةِ لأدْنَى خلافٍ بلا مُبرِّرٍ ولا داعٍ. فالرُسلُ الكرامُ هم فَيْصَلُ التَفْرِقَةِ بينَ الإيمانِ والكفرِ والثوابِ والعقابِ.

وقد اعتمدَ أصحابُ هذا الاتجاه الوسْطَي على أصْلَين دلَّ عليهما القرآنُ الكريم:

الأصلُ الأَوَّلُ: قدرةُ العقلِ على التمييزِ بين الحُسْنِ والقبْحِ:

قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾(١) دلَّتْ الآيةُ الكريمةُ على أمورٍ:

١ـ الحلالُ كان طيبًا قبل أَنْ ينزلَ الأمرُ الإلهيُّ بِحِلِّه.

٢ـ الخبيثُ موصوفٌ بالخبْثِ مِنْ قبلِ أنْ ينزِلَ القرآنُ وحُكْمُهُ بِخُبْثِه.

٣ـ عليكُمْ استحلالُ الطيِّبِ المعروفِ لديكُمْ واجتنابُ الخبيثِ المعروفِ عندكُم خُبثُه.

يقول ابنُ القيِّم: الحلالُ كانَ طيِّبًا قبل حِلِّهِ، والخبيثُ كان خبيثًا قبل تحريمِه، ولم يَستنِدْ طِيْبُ هذا وخُبْثُ هذا مِنْ نفسِ الحِلِّ والتحريم(٢).

الأصلُ الثاني: الحُجَّةُ الوحيدةُ في الحكمِ بالكفرِ والإيمانِ والثوابِ والعقابِ هي الرسُلُ:

قال ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ

---

(١) الأعراف٣٣.

(٢) مفتاح دار السعادة ص٣٣٧ومابعدها.

ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾[1] وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولًا﴾[2] دلَّتْ الآيتان الكريمتان على أمورٍ:

١ـ الحُجَّةُ لم تقم إلا بالرسُلِ.

٢ـ من لم تَصِلْهُ رسالةٌ لم تَقُمْ عليه حُجَةٌ.

٣ـ لا يُعذَّبُ الشخصُ إلَّا بعد إقامةِ الحُجَّةِ عليه.

فإذا اجتمعَ الأصْلان؛ فالصوابُ إثباتُ الحَسَنِ والقبيحِ عقلًا، ونَفْيُ التعذيبِ عن ذلك إلَّا بعدَ الرسُلِ، فالحُسْنُ والقُبْحُ العقليُّ لا يستلزمُ التعذيبَ، وإنما يستلزمُهُ مخالفةُ الرُسلِ.[3]

● أَوَّلُ واجبٍ على المُكَلَّفِ:

رأينا فيما سَبَقَ أنَّ علماءَ المسلمين قد اتَّفقُوا على معرفةِ اللَّهِ ـ تعالى ـ، ولكنَّهم اختلفُوا.. هل هذه المعرفةُ فطريةٌ ضروريةٌ، لا تحتاجُ إلى نَظَرٍ عقليٍّ مَنْطِقيٍّ ولا تتوقفُ عليه مُطلقًا؟ أم أنَّ هذه المعرِفَة باللَّهِ ـ تعالى ـ نظريَّةٌ عقليةٌ، يعمِلُ المرءُ فيها نَظَرهُ وعقلَهُ حتى يَصِلَ إليها؟. ومِنْ ثمَّ دخلَ موضوعُ (أولُ واجبٍ على المكلَّفِ) ضِمْنَ مدَى حُجيَّةِ العقلِ، فعند علماءِ المسلمين آراءٌ وأقوالٌ عديدةٌ، يدورُ أغلبُها حولَ استخدام النظرِ العقليِّ في الوصولِ إلى معرفة اللَّهِ أولًا، وهل هذا الوجوبُ شرعيٌّ أم عقليٌّ؟. وهناك ثلاثةُ اتجاهاتٍ رئيسية حول أولِ واجبٍ على المُكلَّف:

الاتجاهُ الأول: يَرَى الشهادتين هُما أولُ واجبٍ على المُكلَّفِ.

الاتجاه الثاني: يَرَى النَظَر أولَ واجبٍ على المُكلَّف.

الاتجاه الثالث: يَرَى الشكَّ أولَ واجبٍ على المُكلَّفِ.

وهناك آراءٌ عديدةٌ أُخرَى، ولكنْ يمكنُ إدخالُها ضِمْنَ الاتجاهاتِ الثلاثة السابقة[4]. وسنحاولُ ـ فيما يلي ـ تفصيلَ القولِ حولَ كلِّ اتجاهٍ من الاتجاهاتِ

---

(١) النساء١٦٥.

(٢) الإسراء١٥.

(٣) مفتاح دار السعادة ص٣٥٧ ط بيروت.

(٤) أورد البيجوري في شرحه على الجوهرة اثني عشر قولا بها كثير من التشابه. تحفة المريد شرح =

الثلاثةِ السابقة.

الاتجاهُ الأَوَّلُ:

يَرَى أصحابُ هذه الوجهةِ أَنَّ أَوَّلَ واجِبٍ على المُكلَّفِ شرعيٌّ وهو الشهادتان، فالسِمَةُ العامَّةُ لأهل السُنَّة أنهم يَرْفُضون قولَ مَنْ يزعَمُ أنَ (الوجوبَ بالعقلِ)[1] ويذهبون إلى أنَّ الوجوبَ بالخطابِ من الشارعِ[2].

ومِنَ المعلومِ الذي لا يَخْفَى على أحدٍ ممن دَرَس السيرةَ النبويَّة العَطِرَة أنَّه ﷺ كان يدعُو الناسَ أوَّلًا إلى شهادةِ: (أنَّ لا إله إلَّا اللَّهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللَّهِ) ثُمَّ يدعو إلى باقي أركانِ الإسلام، وهذه الشهادةُ واجبةٌ على كُلِّ مُكلَّفٍ وجُوبًا عينيًا، لم يُرخَّصْ في تَرْكِه على الإطلاق، والدليلُ الواضحُ الذي لا لَبْسَ فيه ولا غُموضَ قولهُ ـ تعالى ـ: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[3]، تلك فريضةٌ لا يَسَعُ أحدًا من المسلمين الجهلُ بها.

وابنُ حَزْم القرطبيُّ يجزمُ بأنَّ أكثرَ علماءِ الإسلام يقولون: إنَّ كُلَّ مَنْ اعتقدَ بقلبه اعتقادًا لا يَشُكُّ فيه، وقال بلسانه: (أشهدُ أنْ لا إله إلا اللَّهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللَّهِ)، وأنَّ كُلَّ ما جاء به حقٌّ وبَرِيءَ مِنْ كُلِّ دينٍ سوى دينِ محمدٍ ﷺ فإنَّهُ «**مسلمٌ مُؤمِنٌ ليس عليه غيرُ ذلك**»[4]. ويتضمنُ كلامُ ابنِ حَزمِ النقاطَ التالية:

١ـ لابُدَّ من اجتماعِ اليقينِ القلبيِّ مع القولِ باللسانِ في كلمةِ التوحيدِ

٢ـ الشهادةُ بأنَّ كلَّ ما جاء به محمدٌ ﷺ من ربِّه حقٌّ وصِدْقٌ.

٣ـ البراءةُ مِنْ كلِّ دينٍ يخالفُ دينَ الإسلام.

٤ـ مَنْ أتَي بكلِّ ما سبقَ فقد جاءَ بِكُلِّ ما أوجبَ عليه اللَّهُ ليكونَ مُسلمًا.

٥ـ لا يُشترَطُ النظرُ العقليُّ حتى تَصِحَّ الشهادتان.

= جوهرة التوحيد. ص٣٨، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.

(١) قواطع الأدلة. ص٢٩٨.

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد. ص٢١.

(٣) محمد ١٩.

(٤) الفصل في الملل والنحل. ج٤، ص٢٣. وقارن درء تعارض العقل والنقل ج٧، ص٤٦، ٤٧.

٦- هذا كُلُّه منهجُ أكثرِ علماءِ المسلمين.

فالناسُ جميعًا عند أصحابِ هذا الاتجاه مأمورون بقولِ الحقِّ واعتقادِه(١)؛ لأنَّ المعلومَ عندَ الجميعِ أنَّ الرسولَ ﷺ كانَ يدعُو الناسَ جميعًا إلى الإيمانِ باللَّهِ - تعالى -، وبما جاءَ به، والنطقِ بذلك(٢) ولم يَرِدْ عنه ﷺ أنَّه طَلَبَ مِنْ أيِّ أحدٍ دعاه إلى الإسلام أن يَستدِلَّ قبل إسلامه، يَستوي الجميعُ في ذلك، العالمَ والجاهلُ، بَلْ واجتمعتْ الأُمَّةُ على ذلك(٣).

لنخرجَ مِن ذلك بنتيجةٍ ضروريةٍ هي: «**صِحَةُ إسلامِ مَنْ نَطَقَ بالشهادتين؛ واعتقدَ مَدلُولَهما دونَ اشتراطِ سَبْقِ النَظَرِ**»(٤) ولا يَظُنُّ أَحَدٌ أن القائلين بالواجبِ الشرعيِّ، وهو الشهادتان، يرفضون الاستدلال والنَظَرِ في حَدِّ ذاته.

فالنظرُ في الآياتِ الكونيةِ و المَتْلوَّةِ من الأمورِ الشرعيةِ المطلوبةِ في الجُملةِ، ولكنَّهم يرفُضون القولَ بأنَّ النظَرَ والاستدلالَ شَرْطٌ لصِحَّةِ الإسلام، ويَذْكُر ابنُ حَزْمٍ أنَّ «**اللَّهَ - تعالى - ذَكَرَ الاستدلالَ وحضَّ عليه**»(٥) ولا يُمْكِنُ بحالٍ من الأحوالِ إنكارُ النظَرِ والاستدلالِ، بل هو أمر حسن مندوب محضوض عليه، ولكنْ بِشَرْطِ أنْ يُحسِنَهُ الشخصُ ويُطيقهُ، فاللَّهُ لا يُكلِّفُ نفسًا إلَّا وُسْعَها، وقد يتحولُ إلى أمرٍ واجبٍ لِكُلِّ من تَطرَّق إلى نفسِه شكٌّ أو ارتيابٌ؛ لكي تسكُنَ نفسُه إلى التصديقِ والطمأنينةِ.

ومِنْ هنا يسقطُ الاتهامُ الذي قد يتردَّدُ على ألْسِنةِ المخالِفين لهم بأنَّهم متحجِّرون يُنكِرُون النَظَر العقليَّ، وإنما الإنكارُ محصورٌ في كونِه فرضًا على كلِّ أَحَدٍ، ولا يَصِحُّ إسلامُ أحدٍ بدونه، والأدلَّةُ الشرعيَّةُ مِنَ السُّنَّةِ النبويَّةِ المُطهَّرةِ تُدعِّمُ هذا الاتجاه؛ فقد جاءَ في الصحيحين من قِصَّةِ ضُمامِ بنِ ثَعْلبةَ، وفي حديثِ عمرو بنِ

---

(١) الإحكام. لابن حزم القرطبي ج١، ص٣٦، ٣٧.
(٢) السابق.
(٣) السابق بتصرف.
(٤) الإحكام ج١ ص ٣٦، ٣٧.
(٥) السابق.

عَبَسَةَ عند مُسلِمٍ أنَّهُ «**أتى النبيَّ ﷺ فقال: مَنْ أنت؟ قال: نبيُّ اللَّهِ. قلت: آللَّهُ أرْسَلَكَ؟. فقال: نعمْ. قلت: بأيِّ شيءٍ ؟. قال: أُوحِّدُ اللَّهَ، لا أشركُ به شيئًا**»[1].
والأحاديثُ في هذا البابِ كثيرةٌ ومتعدِّدَةٌ.

ويجزمُ الغزاليُّ بأنَّه المتواتِرُ المقطوعُ عَنْ الرسولِ ﷺ فقد كانَ يَقْبَلُ إسلامَ الأعرابِ مِنْ غير أنْ يطلبَ منهم تَكلُّفَ أدلَّةٍ واستدلالٍ؛ لأنَّ هؤلاءِ الأعرابَ لا يستطيعون فَهْمَ هذه الأدلَّة فَضلًا عن تَكلُّفِها، والمعلومُ عِلْمًا ضروريًا «**أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ لم يُكَلِّفْ الخلقَ إلَّا الإيمانَ والتصديقَ الجازِمَ**»[2] بأيِّ طريقةٍ حَصَلَ بها هذا التصديقُ وذلك الجزمُ الإيمانيُّ، فلا يُشْتَرطُ النظرُ العقليُّ أو غيرُه.

وهذه الأخبارُ متواترة تواتراً معنويًا[3] عندَ الباحثين لا تحتاجُ حتَّى إلى توثيقِ إرجاعِها إلى مصادِر.

وخُلاصَةُ هذا الاتجاه يُقرِّرها ابنُ تيمية بأنَّ «**العبدَ أول ما يبلُغهُ خطابُ الرسولِ ﷺ إنَّما يجبُ عليه الشهادتان**»[4] فعندما يَصِلُ إلى مسامعِ المُكلَّفِ نبأُ الرسول ﷺ أوَّلُ واجبٍ عليه أنْ ينطِقَ بلسانِه ويعتقدَ بقلبِه كلمةَ التوحيد.

الاتجاهُ الثاني:

قد سَبَقَ التنبيهُ إلى أنَّ المعارفَ نوعان: نوعٌ ضروريٌّ، وهو الذي لا يحتاجُ في إدراكه إلى نَظَرٍ، مثالُه: الكُلُّ أكبرُ من الجُزْءِ. ونوعٌ نظريٌّ، إدراكُه يحتاجُ إلى نَظَرٍ واستدلالٍ وإعمالِ عقلٍ.

وهنا يبرزُ سؤالٌ: هل معرفةُ اللَّهِ من المعارفِ الضروريَّةِ أم من المعارفِ النظريَّةِ؟ ومِنْ المعلومِ أنَّ الضروريَّ لا يَبْذُلُ فيه الإنسانُ جهدًا، ولا يحتاجُ منه إلى كبيرِ

---

(١) فتح الباري لابن حجر ج١٣ص٣١٦.
(٢) إلجام العوام ص٢٠ وما بعدها وراجع قواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني ج٢ ص٣٤٦ وقارن فتح البارى ج١٣ ص٣٦٥
(٣) في الفرق بين التواتر اللفظي والمعنوي، مع خلاف يسير بين المحدثين و الأصوليين في التعريف، راجع تدريب الراوي للسيوطي جـ٢ص١٨٠ دار التراث ط٢ ١٩٧٢م
(٤) شرح الأصفهانية ص١٣٩ وانظر مجموع الفتاوى ص٧٦ وقارن الاعتقاد للبيهقي ص٥.

تأمُّلٍ، وبالتالي لا يُثابُ المرءُ عليه. ومعرفةُ اللَّهِ مطلوبةٌ مثابٌ عليها فلا يُمكِنُ أن تكونَ ضروريَّةً، فلم يبقَ لنا إلَّا القولُ بأنَّ معرفةَ اللَّهِ نظريةٌ، لا تعرفُ إلَّا عن طريقِ العقلِ.

ومِنْ ثَمَّ مالَ أصحابُ هذا الاتجاه بعد تقريرهم بأنَّ معرفةَ اللَّهِ - حتمًا - واجبةٌ لا تُدْرَكُ إلَّا بالنظرِ(١) إلى أنَّ أوَّلَ واجبٍ على المُكَلَّفِ هو النَّظَرُ؛ لأنَّهُ مُؤدٍّ إلى معرفةِ اللَّهِ الواجبةِ. وهو اتجاهُ أكثرِ المُتكلِّمين من المعتزِلَةِ، وجَمْعٍ من الأشاعرةِ، وقد سَبَقَ بيانُ وجهةِ نَظَرِ المعتزِلَة في الوجوبِ العقليِّ عندَ الكلامِ عن التحسينِ والتقبيحِ العقليين؛ ولذلك فقولُهم بوجوبِ النَّظَرِ - كأوَّلِ واجبٍ على كُلِّ مُكَلَّفٍ - مُتَّسِقٌ تمامًا مع نَسَقِهِمْ الفكريِّ، فَهُمْ قد أوجبوا شُكْرَ المُنْعِمِ عقلًا. يقولُ: القاضي عبدُ الجبَّار: «**أَوَّلُ ما أوجبَ اللَّهُ عليكَ النظرُ في طريقِ معرفةِ اللَّهِ - تعالى -**»(٢).

فعندما يَصِلُ المُكَلَّفُ إلى سِنِّ التكليفِ أوَّلُ ما ينبغي عليه فعلُه أنْ يَنْظُرَ في الطُّرُقِ الموصِلَةِ إلى معرفةِ خالِقه، وحتَّى يُثابَ المُكَلَّفُ على هذا النَّظَرِ المعرفيِّ يَنْبَغِي أنْ يَقَعَ منه اختيارًا(٣) وليس هذا نَوْعًا مِنَ التضييقِ أو تَكْليفِ ما لا يُطاق، وهو كذلك لا يَصْعُبُ على المُكلَّفين؛ لأنَّه عملٌ غيرُ مُضْنٍ، بل هو مطاقٌ لكلِّ أَحَدٍ فهو مقدورٌ للإنسان مِنْ حيثُ هو عاقلٌ؛ وليس مِنْ حيثُ هو ذكيٌّ أو مُتبحِّرٌ في العِلْمِ(٤)، فليس مقتصرًا على أصحابِ العقولِ الكبيرة الموصُوفين بالنباهةِ والذكاءِ أو أصحابِ الثقافاتِ الواسعةِ المُتشعِّبةِ، بل يشملُ كلَّ من وُسِمَ بين الناسِ أنَّه عاقلٌ مُكلَّفٌ.

هكذا وَسَّعَ المعتزلةُ من دائرة النَّظَرِ العقليِّ؛ ليشملَ كلَّ مُكلَّفٍ، واعتبروه أمرًا ميسورًا على المُكلَّفين جميعًا. والناقدون للمعتزلة - لقولهم بوجوب النظر - قد رَأَوا صعوبَتَهُ على كلِّ المكلفين؛ لأنهم نظروا إلى يُسْرِ الدين وسهولته، وأنَّ اللَّهَ لا

(١) شرح الأصول الخمسة ص٥١.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص٤٥.
(٣) المرجع السابق ص ٥٨، ٥٩.
(٤) المغني في التوحيد والعدل ج١٢ ص١٤٤٧.

يُكلِّفُ كلَّ نفسٍ إلَّا وُسْعَها.

والفيصلُ بين هؤلاءِ وهؤلاءِ هو النَظَرُ إلى أرضِ الواقع مِنْ حيثُ أحوالِ أغلبِ النَّاسِ وخاصةً أنَّ الذين قالوا بوجُوبه كأولِ واجبٍ اعتبروه شَرْطًا لصِحَّةِ الإيمانِ. والناظِرُ المُتفحِّصُ في أحوالِ الناس وتفاوتِ عقولِهم وتنَوُّعِها، يستبعدُ وجهةَ المعتزلةِ التي تطلبُ من كُلِّ مسلم أنْ يكونَ مُفكرًا من طرازٍ خاصٍّ، يستطيعُ استيعابَ مصطلحاتٍ كلاميَّةٍ قد تَغْمُضُ على كثيرٍ من المُثقَّفين فَضْلًا عن عوامِّ الناسِ.

وقد اعتبرَ المعتزلةُ أنَّ مَنْ يَتَّبِعُ الطريقةَ الصحيحةَ في النَظَرِ يَصِلُ إلى النتيجةِ المطلوبةِ، وإذا لَمْ يَصِلْ إليها فليعلمْ أنَّه سَلَكَ مَسْلكًا خاطئًا في الاستدلالِ.

أمَّا الأشاعرةُ الذين أوْجَبوا النَظَرَ العقليَّ كأوَّلِ واجبٍ على المُكَلَّفِ مع أنَّهم يتَّفقون مع المعتزِلَةِ في وجوبِ النَظَرِ العقليِّ، ولكنَّهم يُوجِبونَهُ من ناحيةِ الشرْعِ أي: يقولونَ بوجوبهِ وجوبًا شرعيًا، وَرَدَ الأمرُ به في نصوصِ القرآنِ الكريمِ والسُّنَّةِ النبويَّةِ المُشرَّفَةِ قال - تعالى -: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾(١).

في الآية الكريمة أمرٌ بالنَظَرِ؛ لأنَّه لا سبيلَ إلى معرفةِ اللَّهِ - تعالى - إلَّا بالتدبُّرِ في الدلائلِ(٢) وقولُه - تعالى -: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾(٣) يقولُ الفخْرُ الرازيُّ: «**دلت الآيةُ على وجوبِ النظرِ والاستدلالِ**»(٤) وضمُّوا إلى الأدلَّةِ السابقة في وجوبِ النَظَرِ العقليِّ أدلةَ ذمِّ التقليدِ المذكورةِ في القرآنِ، فما لا يُعرَفُ بالنظرِ ينبغي أنْ يُسمَّى تقليدًا وهو مذمومٌ شرعًا(٥).

---

(١) يونس ١٠١.

(٢) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ج٨ ص٤٥٤.

(٣) النساء ٨٢.

(٤) مفاتيح الغيب ج٥ ص٣٣٤.

(٥) راجع فتح الباري ج١٣ ص٣٦٤ وقارن درء تعارض العقل والنقل ج٣ ص٤٠٩.

وهكذا أوجبَ الأشاعرةُ النظرَ العقليَّ كَأَوَّلِ واجبٍ على المُكَلَّفِين. وهذا التأصيلُ النظريُّ أدَّى ببعضِ الأشاعرةِ إلى القولِ بعدمِ صحةِ إيمانِ المُقَلِّدِ كنتيجةٍ طبيعيةٍ للقولِ بوجوبِ النظرِ العقليِّ الذي اعتبروه شرطَ صِحَّةٍ، وبالتالي لا يصحُّ إيمانُ من لم يَعرِفْ الدلائلَ، ومِنْ ثَمَّ فليسَ إيمانُ المُقَلِّدِ صحيحًا؛ لأنَّه لا يعرفُ الاستدلالَ، ولم يستخدمْ النَظَرَ العقليَّ الواجبَ عليه، فعبدُ القاهرِ البغداديُّ يرى وجوبَ معرفةِ الأدلِّةِ العقليةِ على كُلِّ مُكلَّفٍ عاقلٍ ولا يَصحُّ إيمانُ مَنْ لم يعرِفْ هذه الأدلَّةَ بعينِها.

يقول: «**مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الإيمان عندنا تَقَدُّمُ المعرفةِ بالأُصُولِ العقليةِ في التوحيدِ**»(١). فلا يَصِحُّ إيمانُ مَنْ لم يتعلمْ هذه الأدلةَ المشهورةَ المتعارَفَةَ بِشكلٍ إجماليٍّ، ولا يُشتَرطُ عنده التفصيلُ. ونَجِدُ كذلك عندَ أبي حامد الإسفرايني(٢) أنَّه أَوجَبَ تَعلُّمَ أدلَّةَ علمِ الكلامِ على كُلِّ مُكلَّفٍ، وبالتالي مَنْ لم يعرفْها لا يصحُّ إيمانُه(٣).

فقد رَبَطَ هؤلاءِ بين الدليلِ والمدلولِ، وقالوا: عدمُ الدليلِ مؤدٍّ إلى عدم المدلولِ، فَمَنْ لم يعرفْ الاستدلالَ عن طريقِ الجوهرِ والعَرَضِ؛ فقد انتفت معرفةُ اللَّهِ ـ تعالى ـ عنده. فهي في نَظَرِهم محصورةٌ عن طريقِ هذا الاستدلالِ، ولكنَّ كثيرًا من الأشاعرة يرفضون القولَ بالتلازمِ بين الدليل والمدلولِ عليه، واعتبروا ذلك حَجْرًا على طريقة الاستدلال.

فبعضُ الأدلَّةِ يظهرُ ضعفُها وبطلانُها مع وجودِ أدلَّةٍ أُخرى قويَّةٍ، ومِمَّنْ رفضُوا هذا التلازمَ أبو حامدِ الغزالي وفَخْرُ الدِّين الرازيُّ(٤).

---

(١) أصول الدين.

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد الأسفرانيى من أعلام الشافعية ولد في اسفراين بالقرب من نيسابور ٣٤٤هـ٩٥٥م وتوفى ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م. انظر طبقات الشافعية، البداية والنهاية ١٢/ ٢، الأعلام ١/ ٢١٠.

(٣) التبصير في الدين ص١١٢ الكليات الأزهرية القاهرة وقارن فتح الباري ج١٣ ص٣٦٢.

(٤) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص.

● تعليق:

يطالبُنا الشرعُ الشريفُ بالتصديقِ الجازمِ بلا شكٍّ باللَّهِ ـ تعالى ـ، وصفاتِه العُلا، وملائكتِه وكتبِه، وباليومِ الآخرِ، وبالقضاءِ والقدرِ، ولم يُحدِّدْ لنا الشرعُ الطريقةَ التي نسلكُها للوصولِ إلى الإيمان اليقينيِّ حتى ولو كان تقليدًا، أما اشتراطُ النظر العقليِّ ـ وخاصةً إذا كان يحتوي على مُصطلحاتٍ تَصْعُبُ على الخاصةِ فضلًا عن العامَّةِ ـ فهو غيرُ صحيحٍ، ويَنْقُلُ لنا القرطبيُّ أنَّ هذا ما عليه أئمةُ الفتوى من السَّلَفِ والخَلَفِ، ومُستَنَدُ العلماءِ في ذلك المتواترُ عن النبيِّ ﷺ من قُبُولِه إسلامَ أجلافِ العَرَبِ مِنْ غيرِ المطالبةِ بمعرفةٍ استدلاليَّةٍ[1].

وتأكيدًا على ذلك يقولُ الغَزاليُّ ردًّا على مَنْ أوجبَ الاستدلالَ بطريقةٍ مُعيَّنةٍ: **«فليتَ شِعْرِي، مَنْ نَقَلَ عن رسولِ اللَّهِ ﷺ أو الصحابةِ ـ رَضِيَ اللَّهُ عنهم ـ إحضارَ أعرابيٍّ أسلَمَ»**، وقَوْلَهُ له: الدليلُ على أنَّ العالمَ حادثٌ أنَّه لا يخلُو عن الأعراضِ، وما لا يخلُو عن الحوادثِ حادثٌ[2]... إلى غير ذلك، فَمِنَ المعلومِ يقينًا أنَّ الرسولَ ﷺ والصحابةَ لم يفعلُوا ذلك، بلْ اكتفي الجميعُ من كلِّ أحدٍ بالنُّطْقِ بالشهادتين والتصديقِ الجازمِ بمدلُولِها ثُمَّ يتعلمُ الجميعُ بعدَ ذلك شرائعَ الإسلامِ.

ومن هنا فالقولُ بِعَدَمِ صِحَّةِ إيمانِ المُقلِّدِ لِعَدَمِ تَعلُّمِه الدلائلَ ـ على طريقةِ المُتكلِّمين ـ قولٌ فيه غُلُوٌّ شديدٌ، ولا دليلَ عليه من الشرْعِ، ويترتبُ عليه مفاسدُ تكفيرِ أكثرِ الناسِ. فالتقليدُ المذمومُ هو اتباعُ الكبراءِ والأجدادِ والآباءِ في الباطلِ، أما التقليدُ الموافِقُ للحقِّ فليس بمذمومٍ، وتقليدُ دلائلِ الكتابِ والسُّنَّةِ ليس بتقليدٍ في الحقيقة.[3]

والآياتُ الكريمةُ التي جاءتْ في ذمِّ التقليدِ، وَرَدَتْ في حقِّ الكُفَّارِ الذين اتَّبعوا مَنْ نُهوا عن اتِّباعِه[4]، وهؤلاءِ الكفارُ تركُوا أوامرَ الحقِّ وقلَّدوا الآباءَ وطالَبَهُمْ ربُّهم

(١) المفهم شرح صحيح مسلم نقلا عن فتح الباري ج ١٣ ص ٣٦٠ وقارن فيصل التفرقة للغزالي ص ١٥٢.
(٢) فيصل التفرقة ص ١٥١ وانظر إلجام العوام عن علم الكلام ص ١٢١.
(٣) انظر الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٢٩ وقارن فتح الباري ج ١٣ ص ٣٦٤.
(٤) فتح الباري ج ١٣ ص ٣٦٤.

بالبرهانِ؛ تَبْكيتًا لهم؛ لأنهم في الحقيقة لا بُرهَانَ لهم.(١)

وكذلك الآياتُ الكريمةُ التي قد يُفْهَمُ منها وجوبُ النَظَرِ لكلِّ أحدٍ - كما سَبَقَ بيانُها - فهي في حقِّ أصحابِ العقائدِ الباطلةِ؛ لكي يَتْرُكُوا عقائدَهم الشركيَّة التي لا بُرهانَ عليها، ويستخدمُوا عقولَهم؛ ليعرفُوا بطلانَها، أمَّا استخراجُ الوجوبِ منها لكلِّ أحدٍ فهو تعميمٌ غيرُ واردٍ في مَعرِضِ الآياتِ الكريماتِ.

فَمَنْ حَصَلَ له إيمانٌ يقينيٌّ جازمٌ فَبِها ونعمتْ، ومَنْ تَطرَّقَ إلى قلبِهِ شكٌّ ورَيْبٌ ففي هذه الحالةِ وَجَبَ عليه النَظَرُ؛ لأنَّ مَنْ حَصَلَتْ له شُبْهَةٌ وجبَ عليه تَعلُّمُ الطريقةِ المؤدِّيةِ إلى زَوالِ الشبهةِ، وأَنْسَبُها بطبيعةِ الحالِ النَظَرُ العقليُّ.(٢)

فوُجوبُ النظرِ العقليِّ لا اعتراضَ عليه في حَدِّ ذاتِه، وإنَّما الاعتراضُ على تعميمِه لكلِّ أَحَدٍ، وادِّعاءُ وجُوبِه على كلِّ مُكلَّفٍ ابتداءًا، وادِّعاءُ أنَّه الطريقةُ الوحيدةُ المؤدِّيَةُ إلى الإيمان، فكثيرٌ من أهلِ النَظَر وأهلِ التحقيقِ قد أقرُّوا بأنَّ اليقينَ قد يَحْصُل بغيرِ طريقِ النَظَرِ، فأهلُ التصفيةِ والعبادةِ يَحصُلُ لهم معارفُ وعلومٌ يقينية مِنْ غيرِ طريقِ النَظَرِ(٣) أو - على حَدِّ تعبيرهم -: **«وارداتٌ تَرِدُ على النفوسِ تَعْجِزُ النفوسُ عن رَدِّها»**(٤).

وقد أقرَّ الفخرُ الرازيُّ وغيرُه من النُظَّارِ بهذه الطريقةِ لمعرفتِهم بأنَّ النَظَرَ محفوفٌ بمخاطرِ غلبةِ الأوهامِ والعاداتِ، ومِنْ ثَمَّ فلا مُبرِّر للقولِ بأنَّ الإنسانَ لا يستطيعُ أنْ يعرفَ الحقَّ من الباطلِ إلَّا بعدَ النَظَرِ، والمعلومُ - كما ظَهَرَ لنا مِنْ قَبْلُ - أنَّ الإنسانَ يُولَدُ وهو مُزوَّدٌ بِقَدْرٍ من الاستعدادِ لمعرفةِ اللّهِ - تعالى - وتوحيدِه، وهي الفطرةُ التي

---

(١) السابق.

(٢) راجع الفصل ج ٤ ص ٣٠ وقارن درء تعارض العقل والنقل ج ٧ ص٤١٠ وكذا روح المعاني ج٢٦ ص ٦٥ والمسائل المشتركة د. محمد العروسي ص٦٨ دار حافظ للنشر جدة ط١٤١٠هـ١٩٨٠.

(٣) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٤٩ وقارن الدر النضيد من مجموعة ابن الحفيد ص١٧٦ لسيف الدين بن يحيى المعروف بابن الحفيد، وهو حفيد السعد التفتازاني دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٠هـ١٩٨٠م.

(٤) السابق.

فَطَر اللَّهُ الناسَ عليها، وهذا يَنْفِي حصرَ المعرفةِ في طريقِ النظرِ، ولا يُنافي القولَ بأنَّ معرفةَ اللَّهِ فطريَّةٌ.

والنظرُ مفيدٌ عندما تُطْمَسُ الفطرةُ أو تتغيرُ كأنَّ المرءَ يبحثُ عن أمرٍ هو موجودٌ داخلَ ذاته، ولو كان الاستدلالُ هو الطريقُ الوحيدُ للنفسِ لما كان الإيمانُ أمرًا ميسورًا للناس جميعًا[١].

وهناك اختلافٌ بين النظريةِ وتطبيقِها عند كثيرٍ من الأشاعرة؛ مع أنهم قالوا بوجوبِ النَظَرِ العقليِّ كَأَوَّلِ واجبٍ على المكلَّفِ، فقد كان مِنَ المُتوقَع عندَ التطبيقِ القولُ بِعَدَمِ صِحَّةِ إيمانِ المُقلِّدِ، وعَدَمِ عُذْرِ الجاهلِ؛ فالجُوَينيُّ - على الرغْمِ من إيجابِهِ النظرَ العقليَّ - يُبيِّنُ صحةَ إيمانِ عوامِّ المسلمين، وينْفِي التُهمةَ التي قد تَنْتُجُ من القولِ بوجوبِ النظرِ، وهي عدمُ صحةِ إيمانِ العوامِّ؛ لأنهم لا يعرِفون الدلائلَ ولا يستطيعون الاستدلال. يقولُ: «**جماهيرُ الخَلْقِ من أهل السُنَّةِ على عَقْدٍ صحيحٍ في الدينِ يتعلقُ بالمعتَقَدِ**»[٢].

والجُوَينيُّ حين يقولُ بِصِحَّةِ إيمانِ العوامِّ؛ فقد حَدَثَ عندَه اختلافٌ بين النظريَّةِ والتطبيقِ، وخاصَّةً أنهُ يَجزِمُ بأنَّ معرفةَ الجماهيرِ ليستْ معرفةً صحيحةً؛ لأنها ليستْ قائمةً على استدلالٍ صحيحٍ، وهذا الاستدلالُ لا يستطيعُه إلَّا الجهابذةُ من العلماءِ، ومع ذلك فعقائدُ العوامِّ عندَه عقودٌ مستقرَّةٌ صائبةٌ[٣].

وسببُ تراجعُ التطبيقِ عَنِ التنظيرِ عندَ الجُوَينيِّ هو نَظَرُهُ في الأدلَّةِ الشرعيَّةِ التي تُصَحِّحُ إيمانَ العوامِّ والمُقلِّدين؛ ممَّا يجعلُنا ننظرُ بِعَيْنِ الشكِّ والريبةِ في التنظيرِ الأوَّلِ، وهو القولُ بأن النظر أولُ واجبٍ على المكلَّفِ.

الاتجاه الثالث:

حدَّد أصحابُ هذا الاتجاهِ الطريقةَ التي يَسيرُ عليها المُكلَّفُ لِيَصِلَ إلى اليقين الإيمانيِّ المطلوبِ. فالعقلُ هو السبيلُ الوحيدُ المُوصِلُ إلى الحقيقةِ الدينيةِ، ولكنَّهم

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د.راجح الكردي ص١٩٨.
(٢) النظامية ص٩٠.
(٣) السابق ص٩١.

لم يقولوا بالنَظَرِ العقليِّ كَأَوَّلِ واجبٍ على المُكلَّفِ كأكثرِ المُتكلِّمين - كما مَضَى - بل كانوا أكثرَ تفصيلًا من المُتكلِّمين، وقالوا بأنَّ أولَ واجبٍ على المكلَّف هو الشَكُّ.

ومِنْ أكثر المتكلِّمين الذين دافعوا عن هذا الاتجاه أبو عليٍّ الجبائي؛ فقد جَزَمَ بأنَّ الشكَّ أولُ حالِ التكليفِ[١]؛ فلو نَظَرنا إلى الطُرُقِ الموصلةِ للإيمانِ لَوجدنا أنها محصورةٌ في النظرِ العقليِّ، المُتمثِّل في طرحِ كلِّ الآراء على مائدةِ البحثِ، ثم ترجيح أحد هذه الآراء بعد إعمال العقل. كأنَّ العقائد مادةٌ بحثية، والمكلَّف باحثٌ ينشدُ الحقيقة، فلا بُدَّ من الشكِّ في الآراءِ المعروضة جميعِها حتى يتسنَّى له طرحُ الأحكامِ والآراءِ المُسبقة؛ فيصلَ إلى النتيجةِ التي يطمئنُ إليها عقلُه، فيرجِّحُها على باقي المعتقداتِ والآراءِ.

وقبيحٌ عند الجبائي أنْ يستمرَّ المكلفُ في الشكِّ؛ لأنه مرحلةٌ انتقالية، وليستْ نهايةَ المطافِ. ففي البداية الشكُّ يَحسُنُ لأنَّه لا يُمكِن سواه[٢] فهو وسيلةٌ من وسائلِ النظرِ للوصولِ إلى المعرفةِ.

ويُقدِّم الجبائي تعليلًا عن قُبْحِ الاستمرار في الشكِّ مِنَ المُكلَّفِ بأنه ينتجُ لتمكنه من العِلْم الواقعِ عن النَظَرِ بدلًا من الشكِّ الذي انتهتْ مهمتُه كوسيلةٍ للمعرفةِ. فهذا إِذَنْ شكٌّ منهجيٌّ، يَهدِفُ إلى الوصول إلى اليقين، فالهَدْمُ للبناءِ، لا لمجردِ الهدمِ، كما هو حالُ الشكِّ المذهبيِّ الموجَّهِ لهدمِ العقائدِ والأديانِ.

ولعلَّ إيجابُ الشكِّ هو سرُّ الهجومِ العنيفِ من بعضِ العلماءِ على أصحابِ هذا الاتجاه.

● تعليق:

من المُتَّفقِ عليه في الإسلام أنَّ الشكَّ مطلوبٌ مِنْ كلِّ مُكلَّف إزالتُه؛ انطلاقًا من قوله - تعالى -: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٣]، فالإيمانُ مسألةٌ

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار ج١٢ النظر والمعارف ص١٨٨.
(٢) المغنى ١٨٨/١٢.
(٣) سورة إبراهيم ١٠.

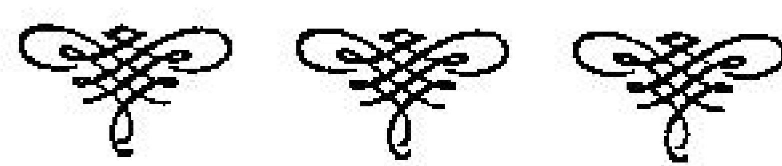
فطريَّةٌ قلبيةٌ مع عدمِ إنكارِ دورِ العقلِ فيها. وأصحابُ هذا الاتِّجاه جعلوا الشكَّ من المطلوباتِ الأوليَّة على كُلِّ مُكَلَّفٍ بعدَ حَصْرِ طريقِ اليقينِ في النَظَرِ العقليِّ. وقد سَبَقَ التنبيهُ على خطأِ هذا الحصرِ وتعميمِهِ.

مع أنَّ أصحابَ هذا الاتجاه يُنكرون الاستمرارَ في الشكِّ، ويعتبرونَه حالةً مرحليَّةً طارئةً، ولكنَّهم حينَ جعلوه مطلوبًا على كُلِّ مُكَلَّفٍ كواجبٍ عينيٍّ؛ تصادَموا مع أدِلَّةِ الشرعِ التي لم تجعلَه من المطلوبات أصلًا، وتصادموا مع واقعِ الناس الذين يَعْسُرُ عليهم هذا الأمرُ، ويمكنُ أنْ يكونَ بالنسبة لهم من بابِ تكليفِ ما لا يُطاق، وأكثرُ علماءِ الأمة يرفُضون هذا التكليفَ [1].

ومن يتدبَّرْ أحوالَ المجتمعات من ناحيةِ أفكارِها العَقَدِيَّة؛ يجدُ أنَّ الشكَّ حالةٌ مَرَضيَّةٌ طارئةٌ على بعضِ المُكلَّفين، يُمكِنُ أنْ تزولَ لأسبابٍ عديدة، قد يكونُ النظَرُ العقليُّ أحدَ أسبابِ إزالتِها، وقد يكونُ الوجدانُ القلبيُّ أحدَ أسبابِ هذه الإزالة أيضًا، والخَطَرُ هو تعميمُ هذه الحالةِ المرضيَّةِ؛ لتُصبحَ أولَ واجبٍ على المُكلَّفِ.. وقد سبق التنبيه المتكررُ أن القرآنَ يطلُبُ من الناس الإيمانَ الجازِمَ الذي لا يتطرقُ إليه شكٌّ، فاليقينُ لا يمكن أن يكونَ مصدرُه الوحيد هو الشكُّ الجبائي [2].

فإذا حدثَ هذا اليقينُ بأيِّ شكلٍ من الأشكالِ عن طريقِ إثارة الفطرة والوعْيِ السليم مثلًا، أو عنْ طريقِ التعليم والتلْقِين؛ أو النظرِ والاستدلالِ أو حتَّى عن طريق التقليدِ الواعي الذي لا يُنْكِرُ أحَدٌ أنه قد يكونُ سببًا قويًا من أسبابِ الإيمان. [3]

وقد سبق إيضاحُ أنَّ هذا المعلومَ متواترٌ من سيرة الرسول ﷺ فإذا حَدَثَ هذا اليقينُ الإيمانيُّ المطلوبُ؛ فلا يجوزُ حينئذ أنْ نطلبَ من الناسِ أن يشكُّوا.



(١) راجع إيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص٣٢٥.
(٢) انظر المعرفة بين القرآن والفلسفة د.راجح الكردي ص٣٤.
(٣) السابق ص١٦٤ وما بعدها.

الفصل الثالث

الحجة الثالثة

(الرسل)

❑ في النبوة والرسالة:

بعد أن يتعرفَ الإنسانُ على ربِّه من خلال ما أُودِعَ في نفسِه أولًا من فطرةٍ تدعوهُ إلى الإقرارِ باللَّهِ - تعالى - ربِّ الكون وخالقِه. وثانيًا من خلال نظرِه في هذا الكونِ الفسيحِ ما بَثَّ فيه خالقهُ من آياتِ قدرتهِ وبديعِ صُنْعِه فيدركَ وحدةَ هذا الحياة ووحدةَ مصدرِها.

ويتعلَّم أنَّ اللَّهَ هو الخالقُ المدبِّرُ المالكُ الذي لا شريكَ له؛ لم يخلقْ الإنسانَ عَبَثًا بل لا بُدَّ من حِكْمةٍ وغايةٍ وتكليفٍ؛ ولهذا اختار اللَّهُ - تعالى - مجموعةً من البَشَرِ بِحَسَبِ مشيئتهِ - تعالى - ليكونُوا هُداةً مُعلِّمين مُرشِدين وهنا تَبْرُز أسئلةٌ: ما حقيقةُ النُبوَّة وما مَدَى حاجةِ البَشَرِ إليهَا؟ وما حُكمُها عند علماء الإسلام؟

وقبلَ الإجابةِ على الأسئلةِ المطروحةِ آنفًا لا بُدَّ من تحقيقِ معنى النُبوَّة والرسالةِ؛ وتعريفِ كلٍّ منهما لغةً واصطلاحًا؛ فالنبوةُ في لُغةِ العرب: ترجعُ المادة المشتقةُ منها إلى النون والباء والهمزة وقد ترجعُ إلي النون والباء والواو؛ والمفهوم العام لها «**الإتيانُ من مكانٍ إلى مكانٍ**» (١) فالمنتقلُ من أرضٍ إلى أُخرى يُطْلَقُ عليه (نابىء) ولذلك يُسمُّون «**السيل (نابىء)**» (٢) ولا نحتاجُ إلى كبيرِ فهم لتُدركَ السرَّ في تسمية الخبر نبأ لأنه «**يأتى من مكانٍ إلى مكانٍ**» (٣) وكذلك «**المُنبىء: المُخبِر**»(٤). والنبىُّ «**المُخبِرُ عن اللَّهِ**» (٥) وتأتى بمعنى «**الطريق الواضح والمكان**

(١) معجم المقاييس في اللغة لابن فارس ص ١٠١٠.
(٢) السابق.
(٣) السابق.
(٤) السابق.
(٥) القاموس المحيط ج١ ص ١٩.

المرتفع»[(١)] ويرى ابنُ منظورٍ أننا أخذنا النبيّ من النُبوَّة والنباوة ذلك «**لارتفاع قدره**»[(٢)] و«**لمكانتِه وشرفِه**» على سائر الخَلْقِ[(٣)]، أمَّا إذا أخذناها من النبأ والخبر؛ ذلك لأنه مُخْبِرٌ عن اللَّهِ كما سبق بيانُه.

أمَّا الرسولُ لغةً: فمأخوذٌ من الفعل المتعدِّى (أرسل) يُقالُ أرْسَلْتُ فلانًا إلى كذا فهو مُرْسَلٌ؛ وجمعها (رُسُلٌ) والمادة المُشتقَّة منها كلمةُ الرسُول هي الراء والسين واللام تدلُّ على (الانبعاث والامتداد).

«**ويقال: أرسلَ القومُ، إذا كان لهم رَسْلٌ وهو اللَّبنَ**»[(٤)]

وعلى نفس النمط تقول «**جاء القوم أَرسالًا: يتبعُ بعضُهم بعضا**»[(٥)]

والرَسْلُ القطيعُ من كلِّ شيء، والجمعُ أرسالٌ وجاءوا أرسالًا أرسالًا أي جماعةً جماعةً[(٦)].

والملاحَظُ من المادة السابقة الصِلَة بين التسمية والمادة المُشتقَّةُ منها؛ فالرسولُ ينزل عليه الوحيُ في تتابعٍ وامتدادٍ وكذلك له مصدرٌ مُنبعِثٌ منه وهو رب العالمين.

التعريفُ الاصطلاحيُّ:

النبيُّ هو مَنْ «**أُوحِيَ إليه بِمَلكٍ أو أُلْهِمَ في قلبه أو نُبِّه بالرؤيا الصالحة**»[(٧)]

فهو إنسانٌ حرٌّ قد اختاره اللَّهُ ـ تعالى ـ ليَصِلَ إليه خبرٌ منه ـ تعالى ـ وهو الوَحْيُ يَحْمِلُ إليه حُكْمًا تكليفيًا يعملُ به، وقد يُؤمرَ بتبليغِه وقد لا يُؤمَرُ بِحَسَبِ اختلافِ العلماءِ في تعريفِهم.

أمَّا الرسولُ فهو: «**إنسانٌ بَعَثَهُ اللَّهُ إلى الخَلْقِ ليُبلِّغَ الأحكامَ**»[(٨)] فالمتعارفُ عليه

---

(١) السابق.
(٢) لسان العرب مادة (نبأ) ص ٤٣١٦.
(٣) السابق.
(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ص ٤٠٢.
(٥) السابق.
(٦) راجع القاموس المحيط ج٣ ص ٣٨٤.
(٧) التعريفات للجرجانى ص ٣٠٧.
(٨) السابق ص ١٤٨.

عند العلماءِ أنَّ الرسولَ هو الإنسانُ الحرُّ الذى اختصَّه اللَّهُ بوحْيٍ عن طريقِ السماعِ من المَلَكِ المُوكَّلِ بالوحْيِ بأحكامٍ شرعيةٍ تكليفيةٍ مأمورٍ بالعملِ بها وإبلاغِها إلى الناس.

ولا حاجةَ بنا إلى الدُخولِ في تفاصيلِ الخلافِ بين علماءِ الفِرَقِ الاسلامية حولَ الفَرْقِ بين النبيِّ والرسولِ وخاصَّةً أنه «**بحثٌ اجتهاديٌّ، غيرُ داخلٍ في الحقائقِ القطعيةِ المتَّفَقِ عليها؛ ولذا وَقَعَ فيه الخلافُ بين العلماء**»[١]

ولكننا سنحاولُ تلخيصَه في النقاط الآتية:

١ - النبيُّ جاءه وَحْيٌ يعملُ به ولم يُؤمَرْ بإبلاغِه، والرسولُ جاءه وَحْيٌ أُمِرَ بتوصيلِه؛ فكلُّ رسولٍ نبيٌّ وليس كلُّ نبيٍّ رسولًا[٢]

٢ - لا يُوجَدُ فَرْقٌ بين الرسولِ والنبيِّ إلَّا بالنَظَرِ إلى الحالِ؛ فمع الناسِ يُسمَّى رسولًا وبالنَظَرِ إلى حالِه مع اللَّهِ يُسمَّى نبيًا [٣]

٣ - الرسولُ أفضلُ بالوحْيِ الخاصِّ عن طريقِ جبريلَ بالكتابِ الخاصِّ من اللَّهِ؛ ووحيُ الأنبياءِ له طُرُقٌ غيرُ هذا الطريق[٤].

❑ حقيقةُ النبوةِ:

نظريةُ المسلمين الأوائلِ في تفسيرِ النبوةِ وما يتعلقُ بها من وَحْيٍ «**سهلةٌ واضحةٌ**»[٥] فهناك مَلَكٌ مُوكَّلٌ بالوَحْيِ هو جبريلُ عليه السلام يستطيعُ «**التشكُّلَ بأشكالٍ مختلفةٍ**»[٦]،مثله مثل باقى الملائكة يُلْقِى إلى النبيِّ محمدٍ ﷺ بالأوامرِ الإلهية؛ وكذلك الرُؤيا الصادقة طريقٌ من طُرُقِ الوحى فهذا المنهجُ الفطريُّ السهلُ

(١) كبرى اليقينيات الكونية د محمد سعيد رمضان البوطى ص ١٩٦ دار الفكر دمشق ط ٥ ١٣٩٧ هـ.
(٢) راجع حاشية الدسوقى على شرح أم البراهين للسنوسى لمحمد بن عرفة الدسوقى ص ١٧٥ مطبعة مصطفى البابى الحلبى مصر ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩ م.
(٣) كبرى اليقينيات ص ١٩٧.
(٤) التعريفات للجرجانى ص ٣٠٧.
(٥) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه للدكتور إبراهيم مدكور ج١ ص ٧٧ دار المعارف ط ٣ ص ١٩٨.
(٦) السابق ص ٧٧.

ظَلَّ هو المهيمنُ على تفكير الصحابةِ والتابعين وأئمة الهُدَى؛ حتى اختلطَ المسلمون بغيرِهم وجاءتْ إليهم أمواجٌ من الأفكارِ والمعتَقَداتِ لم تَخْطُرْ على بالِ الأقدمين؛ تحاولُ زعزعةَ المسلمين عن دِينِهم أو على الأقلِّ تشكيكَهم فيه، ومِنْ هنا تشعَّبَ البحثُ في حقيقةِ النبوةِ للردِّ على المُنكرين لها من الدهريَّةِ والبراهمةِ والمزدكيةِ وغيرِهم؛ فجاء فلاسفةُ الإسلام بتفسيرٍ عقليٍّ للنبوةِ يحاولون به إقناعَ أهلِ المللِ الأُخرى وتقريبها إلى أذهانهم وعقولهم؛ بل وإلى حِسِّهم المُشاهَدِ، وتتلخصُ نظرية الفارابى في تفسيرِ النبوةِ في النقاط الآتية(١):

١ ـ الأنبياءُ نوعٌ من البَشَرِ لهم قوةٌ مُخَيِّلةٍ تختلفُ عن سائرِ البَشَرِ

٢ ـ مُخَيِّلةُ النَبيِّ تتصلُ بالعقل الفعَّال الذى يقبضُ عليها فتدركُ أمورَ الغيب

٣ ـ تظهرُ قدرةِ مُخَيِّلَةِ النبيِّ في الأحلامِ على محاكاةِ الصُوَرِ المخزونة

٤ ـ فإذا رَأَتْ المخيلةَ صُورًا لأشخاصِ الملائكةِ وغيرِهم فهى صورٌ غيرُ حسِّيَّةٍ لأنَّ المخيلة لا تَرى إلَّا غيرَ الحسيِّ.

ولكنْ «**مِنْ عيوبِ هذه النظريَّةِ أنها تخالفُ النصوصَ التى تُخبرنا عن كون الملك(جبريل) فعلًا لا تخيُّلًا؛ ورؤية النبيِّ ﷺ** بل ورؤية الأصحابِ ـ أيضًا ـ»(٢)، ومِنْ عيوبِ هذه النظريةِ كذلك الظَّنُّ أنَّ النبوةَ أمرٌ كسبيٌّ يرجعُ إلى شخصِ النبيِّ أو على حدِّ تعبير الدكتور إبراهيم مدكور «**تصبحُ ضربًا من المعرفة يصلُ إليها الناس على السواء**» (٣). فيصيرُ بابًا مفتوحًا للجميع؛ إذ هو أمرٌ مُكتسَب ولنا أن نتخيَّلَ مدَى الفوضَى التى نُصْبِحُ ونُمسى فيها إذا اعتنق الناسُ هذا المعتَقَدَ الفلسفيَّ التخيليَّ في النبوةِ، والقولُ الصحيحُ الذى لا محيدَ عنه أنَّ النبوةَ فطريةٌ لا مكتسبةٌ وعلى الرغم من عيوبِ النظريةِ الفارابية في النبوةِ التى أخذها الفارابى من تفسيرِ أرسطو للرؤَيا والأحلامِ (٤)، فقد تابعه ابنُ سينا مُعتنِقًا نفس النَمطِ التفسيريِّ

(١) في الفلسفة الإسلامية ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية لمحمد صالح الزركان ص٥٥٣.

(٣) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٩٧.

(٤) راجع السابق ص ٧٧ وما بعدها.

للنبوةِ[١] ولكنَّ علماءَ الإسلام مِنْ متكلِّمين وفقهاءَ ومُحدِّثين رَفضُوا وِجهةَ الفلاسفةِ ونظريتَهم في النبوةِ وجَزَمُوا بفسادها ومخالفتِها للحقِّ، يقولُ الشهرستانيُّ: ردًّا على الفلاسفةِ «**النبوةُ ليست صفةً راجعةً إلى نفسِ النبيِّ ولا درجةً يبلغُ إليها أحدٌ بعلمِه وكَسْبِه ولا استعدادَ نفسِه يستحقُّ به اتصالًا بالروحانيات**»[٢]، فالنبوةُ مرتبةٌ لا يرقَى إليها أحدٌ بطلبه ولا سعيه فهى ليست من مراتب العلومِ أو الحِرَفِ أو الصناعاتِ التى يَسْعَى إليها الناسُ ويحصِّلونها بِجِدِّهم وسَعْيِهم، وليستْ كذلك بِمُخيِّلَةٍ يتصل بها الإنسانُ بعالَمِ الأرواحِ؛ بل هي بإجماعِ علماء المسلمين«**رحمةٌ من اللَّهِ - تعالى - ونعمةٌ يَمُنُّ بها على من يَشَاءُ من عبادِه**»[٣]

❏ حاجةُ البَشَرِ إلَى الرِّسالةِ:

١ - قد سبق التنبيهُ إلى أنَّ اللَّهَ - تعالى - قد مَنَحَ العقلَ البشريَّ القدرةَ على معرفَةِ الحُسْنِ والقُبْحِ، ولكنَّ هذه القدرةَ محدودةٌ لضَعْفِ العقلِ البشريِّ عن إدراكِ الكمالِ؛ ولهذا يقول السعدُ التفتازانيُّ[٤] عن الرسالةِ: بأنَّها «**سفارةُ العبدِ بينَ اللَّهِ - تعالى - وبين ذَوِى الألبابِ مِنْ خَليقَتِهِ ليُزِيحَ بها عِلَلَهُم فيما قَصُرتْ عنه عقولُهم مِنْ مصالحِ الدنْيا والآخرةِ**»[٥].

٢ - على الرغْم من إثراءِ المنهجِ العقليِّ للفكرِ الإنسانيِّ في جوانبه المتعدِّدَةِ؛ فإنه لم يستطعْ أن يُقدِّمَ «**حلولًا جذرية لكثيرٍ من المسائلِ التى تَعرَّضَ لها في الجانبِ الإلهي؛ أو على حَدِّ تعبيرِ الفلاسفة الجانب: الميتافيزيقى**»[٦]، ومِنْ هنا تَظْهَرُ

---

(١) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٧٧.

(٢) نهاية الإقدام ص ٤٦٢.

(٣) في الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٧٧.

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد اللَّه التفتازانى سعد الدين من أئمة العربية ولد بتفتازان من بلاد خراسان وأقام بسرخس وأبعده تيمور لنك إلى سمرقند فتوفى فيها من كتبه شرح العقائد النسفية، شرح التنقيح. انظر بغية الوعاة ص ٣٩١، مفتاح السعادة ١٦٥/١، الدرر الكامنة ٣٥٠/٤.

(٥) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص٢٨٠ د يحى هاشم فرغل دار الفكر العربي.

(٦) شرح العقائد النسفية ص ٨٥ مكتبة الكليات الأ زهرية ١٩٨٨م.

احتياجاتُ البَشَرِ إلى الرسُلِ؛ فَهُمْ وحدَهم الذين يقدِّمون الجوابَ الكافى الشافى في جوانبِ تَعجِزُ أكابرُ العقولِ في الوصولِ إلى يقينٍ أوشِبْهِ يقينٍ فيها؛ بل وتجاربُ التاريخِ تُؤَكِّدُ تَخبُّط تلك العقولِ الكبيرة إذا تخلَّتْ عن نورِ الوحْى.

٣ ـ الناسُ تحتاجُ إلى الرسُلِ أكثر من حاجتها إلى كثيرٍ من الصناعاتِ والحِرَف التى يُمكِنُ الاستغناءُ عنها، فالناسُ يُمكِنُ لها أنْ تستغنى عن الأطباءِ كأكثرِ أهلِ البوادِى؛ ولكنَّها لا تَستغنى عن شريعةٍ يرجعون إليها ويَعرِفُون منها مواقعَ «**رِضَى اللَّهِ وسَخَطِه في حركاتِ العبد الاختيارية؛ فمبناها على مَحْضِ الوحْى**» [1]، «**بل الناسُ في حاجةٍ إلى الرسُلِ أكثرَ من حاجتِهم إلى نورِ الشمسِ؛ وأعظمَ من حاجتِهم إلى الماءِ والهواءِ الذى لاحياةَ لهم بدونه**» [2].

٤ ـ من الحِكَم التى من أجلِها خَلَق اللَّهُ الإنسانَ اختبارُه وامتحانُه؛ يقولُ ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [3] فالإنسانُ خَلَقَهُ اللَّهُ وأَبْدَعه من نُطْفةٍ صغيرةٍ مَهينةٍ؛ ثم اختبرَهُ بالتكاليفِ الشرعيَّةِ بعدَ أنْ متَّعه بنعمةِ العقلِ والحواسِّ ليختارَ لنفسِه إيمانًا أو كفرًا [4].

٥ ـ البَشَرُ يحتاجون إلى تنظيم حياتهم الدنيوية والأخروية؛ ولعلَّ المقصودَ الأعظمَ من بعثة الرُسلِ هو لفتُ الأنظار للعملِ للآخرة والإقبالِ عليها؛ أمَّا تنظيمُ الحياة الدنيوية فهى تابعةٌ للمقصودِ الأصليِّ من بعثةِ الرسل [5]، ولا شكَّ ـ عندى ـ أنَّ السعى للآخرةِ إذا كان حقيقيًّا مُؤَدٍّ بدوره لصلاحِ الدنيا لأنَّ الفسادَ الدنيوى ناتجٌ من الاشتغالِ بها فقط.

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص٣١٩.
(٢) السابق وانظر الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ج١ ص٩٦ لأستاذنا الدكتور عبد الفتاح فؤاد دار الدعوة ١٩٩٧ م
(٣) الإنسان ١، ٢.
(٤) صفوة التفاسيرج٣ ص٤٩١.
(٥) فخر الدين الرازى للمرحوم الزركان ص ٥٥١.

❑ حُكْمُ بعثةِ الأنبياء:

نقصدُ بالحكْمِ - هنا - الحكْمَ العقليَّ الذى ينقسمُ بدورِه إلى واجبٍ وجائزٍ ومستحيلٍ؛ وبطبيعةِ الحالِ لا يقولُ مسلمٌ باستحالةِ النبوةِ؛ إنما يقولُ بها مُنكِروا الشرائع من الدهرية والملاحدة؛ أو البراهمةُ الهنود، ولكنَّ علماءَ الفِرَقِ الإسلاميَّة اختلفُوا بين قائلٍ بالوجوبِ وقائلٍ بالجوازِ ومُتَوسِطٍ بينهما. فالمعتزلةُ بناءً على أصلِ تفكيرِهم أنَّ اللَّهَ - تعالى - يجبُ عليه - تعالى - فعلُ الصلاحِ والأصلحِ لعبادِه؛ ومِنْ هنا مالُوا إلى القولِ بوجوبِ إرسالِ الرُسلِ والأنبياء[١]، أمَّا الأشاعرةُ فقد ذهبوا إلى جوازِ بعثةِ الرسُلِ[٢] وأنَّها مُمكِنةٌ بالعقل؛ فلا هي مستحيلةٌ كما ذهبتْ البراهمةُ؛ ولا هِيَ واجبةٌ كما مالتْ المعتزلة، أمَّا المتوسِطون فَهُمْ الذين رَفضُوا القولَ بالوجوبِ على اللَّهِ - تعالى - أدبًا مع الذات العليَّةِ التى لا يَصِحُّ لمخلوقٍ أنْ يُوجِبَ عليه شيئًا؛ فالناسُ مُحتاجون إلى الرسالةِ حاجَتَهم إلى ضروريَّاتِ معاشِهِمْ فالماتريدىُّ يميلُ إلى ضرورةِ الرسُلِ بالنسبة إلى البَشَرِ ويَرىَ الدكتور محمود قاسم أنَّ تعبير الماتريدىِّ هو نفسُ معنى كلام المعتزلة ولكنَّه قاله بصيغة أكثرَ تأدُّبًا[٣]، ولكنَّ السعدَ التفتازانىَّ يرى أنَّ عبارةَ الماتريدىِّ لا تدلُّ على الوجوبِ على اللَّهِ؛ بل بمعنى أنَّ قضيةَ الحِكْمَةِ تَقْتَضِيه لما فيه من الحِكَمِ والمصالحِ؛ وفيه كذلك بُعْدٌ عن القولِ بالإمكان المطْلَق الذى يُجَوِّزُ الإرسالَ وعدَمَه الذى مال إليه أكثرُ متكلِّمة الأشاعرة[٤].

وابنُ حزم لكي يخرجَ من إشكاليَّةِ القولِ بالوجوبِ على اللَّهِ - تعالى - فرَّق بين البعثة وما قبلها؛ فالنُبوَّةُ قبلَ وقوعِ البعثة جائِزةٌ؛ وبعدَ وقوعِها واجبةٌ[٥] وهو تفريقٌ

(١) انظر الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٥٦٤.

(٢) راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى ص ١٦٣ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٤ م.

(٣) مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد للدكتور محمود قاسم ص ١٢٦.

(٤) راجع الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى ص ١٦٣ مكتبة الجندى القاهرة وانظر شرح العقائد النسفية ص ٨٥ ومابعدها.

(٥) الفصل ج١ ص ١٣٧.

أَرَى أنه شكليٌّ فقط.

أما المتوسطون فَهُمْ الذين رفضُوا القولَ بالوجوبِ على اللَّهِ ـ تعالى ـ؛ وهو رَأْيُ المعتزلةِ لما قد يبدو فيه مِنْ سوءِ أَدَبٍ مع الذات العليَّةِ فقالوا: «**في إرسال الرسل حكمة**»[1] وهو «**تعبيرٌ مُهذَّبٌ عن ضرورةِ الرسالة**»[2].

❑ دلائلُ النبوة:

يحدثنا التاريخُ البشريُّ بما لا يَدَعُ مجالًا للشكِّ عن وقوعِ النُّبوة والرسالة؛ وما يرتبطُ بهما مِنْ وَحْيٍ وتشريعٍ؛ والإشكاليةُ التي تواجهنا ـ هنا ـ ليسَ الحكمَ بالإمكانِ أو الوجوبِ العقليِّ فقط؛ إنما التَّحدي الحقيقي في التفرقة بين النبيِّ الصادقِ ومُدَّعِي النبوةِ الكاذب.

ولعلماءِ الإسلام طرائقُ متعددةٌ قدَّموها كحلولٍ جَذْرِيَّةٍ لنتعرفَ من خلالها على الدلائلِ القطعيةِ التي تُوصِّلُنا إلى تصديقِ النبيِّ الحقِّ ورد دعوى المُتَنبي الكذاب،أولُ هذه الدلائل عند المتكلِّمين من معتزلةٍ وأشاعرةٍ[3] وغيرِهم هي دلالةُ المعجزةِ.

فَمِنَ المعلومِ أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ خَلَقَ هذا الكونَ وجعله يسيرُ على قوانين ونُظُمٍ ثابتة لا تتغيَّرُ ولا تتبدلُ؛ وهي دليلُ وجودِه وقدرتِه وعنايتِه بخلْقِهِ في آنٍ واحدٍ عند أُولي البصائرِ من الخلْقِ وأصحاب الفِطَرِ السليمة، وقد يَتَّخِذُ المنْكِرُون من هذه الصرامة شبهةً لضلالِهم، فإذا ما أرادَ الحقُّ ـ تبارك وتعالى ـ أنْ يختَارَ أحدًا من المُصطفَيْنَ الأخيارِ لهداية البَشَرِ إلى الصراط المستقيم ـ ولكي يظهرَ صدقُه أمامَ الناسِ جميعًا ليؤمنَ مَنْ يؤمنُ على بيِّنةٍ ويكفرَ مَنْ يكفرُ فلا يكون له حجةٌ على ربِّه يجعل على يديه خارقًا لهذه السُّنَنِ الكونيةِ الثابتة؛ هذا الخارقُ يُطْلَقُ عليه مُعجِزة ويأتي في مجالِ التَّحدِّي لكي لا يكونَ من المُنْكِرين إلَّا التصديقُ والإذعانُ، يقولُ السعد

(١) شرح العقائد النسفية ص٨٥.

(٢) لمحات من الفكر الكلامي د حسن الشافعي ص ٣٢٩.

(٣) لمعرفة رأي المعتزلة انظر شرح الأصول للقاضي عبد الجبار ص ٥٦٨ وما بعدها ورأى الأشاعرة انظر المواقف للعضد الإيجي ص٣٣٩ وما بعدها.

التفتازانيّ ـ في تعريف المعجزة ـ: «**هي أمرٌ يَظْهَرُ بخلافِ العادةِ على يَدِ مُدَّعِي النبوةِ عند تَحدِّي المُنكرين على وَجْهٍ يعجزُ المنكرين عن الإتيانِ بمثله**»[1] فإذا ظهرَ هذا الأمرُ الخارقُ لما اعتادَه الناسُ مِنْ السننِ الكونيةِ علي يَدِ رجلٍ معروفٍ بين قَومِه بالصدقِ والأمانةِ؛ يميلُ أصحابُ الفِطَرِ السليمةِ أنَّه نبيٌّ صادقٌ حتَّى أولئك الذين لم يشاهدوا المعجزة؛ فقد تُنْقَلُ إليهم بالتواترِ المُفْضِي إلى اليقينِ بصدقِ النبيِّ ﷺ.

هكذا اعتمدَ المتكلِّمون وغيرُهم على أنَّ المعجزةَ الحسيَّةَ دليلٌ على إثباتِ النبوةِ والوحْيِ.

ولكن قد يُطرح سؤالٌ قويٌّ هنا: هل تكفي المعجزةُ الحسيَّةُ وحدَها لتقومَ بكل الدورِ في إثباتِ النبوةِ مع تلاشى أيِّ أمرٍ آخرِ نستطيعُ إثباتَ النبوةِ به؟ وخاصةً أن المعجزةَ في حقيقةِ أمرِها ليستْ من جوهرِ الوحْى ولا هي بالمُؤثِّرةِ في جميع الأوقاتِ ومع كافَّةِ النفوسِ[2] لأنَّ كثيرًا من الناسِ لم يشاهدوها عيانًا؛ وكذلك لا يتيسرُ للكثيرِ النقلُ المتواترِ ولا يَفْهَمُ الكثيرُ ـ أيضًا ـ أنَّ التواترَ يُؤدِّى إلى اليقينِ ـ وهو ليس باليقينِ المُساوِى لِمَنْ شاهدَ المعجزةَ، كلُّ هذا لا يُقلِّلُ مِنْ شأنِ المعجزةِ كدليلٍ على النبوةِ؛ إنما فقط يَنْبغى أنْ نَضُمَّ أمورًا أخرى قويَّةً تتأثرُ بها النفوسُ أكثر من تأثيرِ المعجِزَةِ، فانضمامُ أدلةٍ أخرى لإثباتِ النبوة ـ غير المعجزة ـ أمرٌ واقعيٌّ وضروريٌّ في الوقت ذاتِه، لذا اعترضَ فريقٌ من العُلماء المُحققين على المتكلِّمين الذين قَصَرُوا طُرُقَ إثباتِ النبوةِ والرسالةِ على المُعجِزَةِ، وأثبتوا أهميَّةَ المعجزة وحاولوا استجلاءَ منهجِ الصحابةِ في إثباتهم للنبوةِ بغير طريقِ المتكلِّمين الذين حَصَرُوه في المعجزات الحسيَّةِ[3] هذا المنهجُ يقومُ على فحصٍ مُتَعقِّلٍ لأمرين:

---

(١) شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى نقلا عن النبوة د طه حبيش ص١٢٦ ط١ لسنة ١٤١١هـ: ١٩٩ مطبعة الفجر الجديد القاهرة.

(٢) النبوة والتنبوء د طه حبيش ص١٥٣.

(٣) ابن تيمية الجواب الصحيح في مواضع متفرقة وخاصة الجزء الرابع وشرح الأصفهانية ص٨٨، ص١٩٣، والنبوات ص٢٦ وما بعدها.وابن الوزير إيثار الحق على الخلق ص٤٥ وما بعدها. وراجع الفرق الإسلامية د عبد الفتاح فؤاد ص٩٦ وما بعدها.

أولًا: شخصيةُ الرسولِ

ثانيًا: المنهجُ الذى يَدْعُو إليه

أولًا شخصية الرسول:

فالأخلاقُ العالية التى يَتَّسِمُ بها أصحابُ الوحْى سبيلُ إثباتِ صِدْقِهم فيما يدعُون إليه؛ وتاريخُ الأنبياءِ شاهدٌ كبيرٌ على ذلك، وخاصةً أنهم يَظْهَرُون في مجتمعاتٍ قد أصابتها الأمراضُ الخُلُقِيَّةُ والنفسيةُ والاجتماعيةُ، ويحكي تاريخُ الأنبياءِ أنَّهم لم ينساقوا خَلْفَ تِلك الأمراضِ قَبْلَ نُبوتهمْ أو بعدها، ولنا أنْ نعتبرَ تلك السماتِ الشخصيةَ للرسولِ الداعِي مِنَ الأدلَّةِ التى تَنْضمُّ إلى المعجزةِ لإثباتِ صِدْقِ الرسول.

وفى القرآن الكريم ما يُؤكِّد هذا المنهَج؛ فالرسلُ أصحابُ أخلاقٍ عاليةٍ مُتميِّزة؛ قال - تعالى -: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(١)، ويَبِينُ لأُولى البصائرِ بأنَّ الرسولَ ﷺ صاحبُ خُلُقٍ رفيع بعيدٍ عن الدنَايا؛ وكذلك نشأتُه بين قومه على الاستقامةِ والبُعْدِ عن الكَذِبِ تُؤكِّدُ صدْقَهُ فيما يدعو إليه قال - تعالى -: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(٢) والآياتُ في هذا المعنى كثيرةٌ ومُتعدِّدَةٌ.

ثانيًا المنهجُ الذى يدعُو إليه الرسولُ الداعي

فالرسولُ الداعِي يأتي بمنهج ليسَ بالجديد، فَأُسُسُهُ قد جاء بها الأنبياءُ مِنْ قَبْلِهِ؛ فذاك دليلُ صِدْقِهِ؛ فقد جاءَ مُثبتًا لدعوةِ الأنبياء سائرًا على طريقِهم؛ قال - تعالى -: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾(٣)، وكذلك هي رحمةٌ للناسِ لأنها دعوةُ قُرْبٍ من اللّهِ ومحبتِه وتوحيدِه؛ وهى منسوبةٌ لربِّ العالمين؛ فالرسولُ لم يأتِ بها مِنْ عند ذاتِه وهي تحملُ قِيَمًا أخلاقيَّةً وسلوكيةً ترتبطُ ارتباطًا مُباشرًا بربِّ العالمين؛ لأن مدارَها على إخلاصِ القَصْدِ للّهِ وحدَه؛ ولهذا كلّه فهى دعوةُ فلاحٍ في الدنيا

(١) القلم ٤.

(٢) يونس - ١٦.

(٣) الأحقاف ٩.

والآخرة؛ فإذا جاءَ الرسولُ الداعِي بهذا المنهج القويم فملامحُ الصدْقِ باديةٌ عليه ولا شكَّ.

أمَّا إذا جاءِ مُدَّعٍ بخلافِ ذلك من مناهج ضالَّةٍ أو إباحةٍ للفواحشِ أو المظالِم؛ فالعقولُ تحكُمُ بِكَذِبِ مَنْ يدَّعِي النبوةَ وهو على هذا الحال؛ يقولُ ابنُ تيمية: «**مَنْ أباحَ الفواحشَ والمظالمَ والكذبَ مُدَّعيًا للنبوة يُعْلَمُ بالاضطرارِ كَذِبُهُ للعِلْمِ الضروريِّ بأنَّ اللَّهَ - سبحانه - لا يأمرُ بهذا**». فالكشفُ عن السماتِ الخُلُقيَّةِ والعلميةِ للرسُلِ الكرامِ من ناحيةٍ، ثم النظرُ فيما يَدْعُونَ إليه من رُشْدٍ مِنَ الدلائلِ العظيمةِ على صِدقِهم، وخيرُ مثالٍ على ذلك خاتمُ الأنبياء والمرسَلين؛ فقد جاءَ بالدِّين القيِّم، وهو ذاتُه - صلوات اللَّهِ عليه وسلامُه - كانَ مِنْ أكملِ الناسِ عِلْمًا ودِينًا؛ وهذه الأمورُ تُوجِبُ العلمَ الضروريَّ بأنَّهُ كان صادِقًا في قوله: «**إنِّي رسولُ اللَّهِ إليكم جميعًا**»[1]. هذا المسْلَكُ في تصديقِ الرسولِ وإثباتِ نبوتِه هو منهجُ الصحابة - رضوان اللَّه عليهم -. ولعلَّ أوضحَ مثالٍ على ذلك تصديقُ السيدةِ خديجةِ - رضى اللَّه عنها - للرسولِ - صلواتُ اللَّهِ وسلامُه عليه - حينما جاء إليها قائلًا: «**لقد خَشِيتُ على نفسي؛ فقالتْ خديجةُ: كلَّا واللَّهِ ما يُخْزِيكَ اللَّهُ أبدًا إنَّكَ لَتَصِلُ الرحِمَ وتحملُ الكَلَّ وتكسبُ المعدومَ وتَقْرِي الضيف وتعينُ على نوائبِ الحقِّ**»[2]، فقد استدلَّتْ على صِدْقِه «**بأمرٍ استقرائيٍّ؛ وصَفَتْهُ بأصولِ مكارمِ الأخلاقِ**»[3] وخرَجَتْ بنتيجةٍ مفادُها أنَّ مَنْ يَتَّصِفُ بمكارم الأخلاقِ هو صادِقٌ في نفسِه؛ ومِنْ سُنَنِ اللَّهِ مع خَلقِهِ أنَّه لا يُخْزِى هذا النوعَ مِنَ البَشَرِ «**وعلى هذا المنوالِ جاءَ تصديقُ مَنْ أسلمَ مِنْ أوائِلِ الصحابة**»[4].

ومَنْ يُراجِعُ كتابَ بدءِ الوحْي للبخاريِّ يجدُه قد أوردَ قصَّةَ هِرَقْل حينما جاءه خبرُ الرسول ﷺ وقد أَرسَلَ إليه كتابًا يدعُوه إلى الإسلامِ ويندهشُ اندهاشًا عظيمًا

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ص٨٥.
(٢) رواه البخارى راجع فتح البارى ج١ ص٣٠ كتاب بدء الوحى رقم (٣)
(٣) السابق ص٣٣.
(٤) الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية د يحيى هاشم فرغلى ص٣٣٢.

للكيفيَّةِ التى استدلَّ بها هرقلُ على صِدْقِ الرسولِ ﷺ فيما يدعُو إليه؛ فهى قريبةٌ جدًّا من هذا المسلَكِ فالرسولُ يسيرُ على سُنَّةِ المرسَلين مِنْ قبلُ وهو ذو نَسَبٍ معروفٍ في قومه وهو صادقٌ مع الناس لم يُجرِّبْ عليه أحدٌ الكذبَ؛ وهو كذلك صاحبُ منهجٍ موضوعيٍّ قائمٍ على مكارمِ الأخلاقِ والصلةِ باللَّهِ - تعالى - وصلةِ الرَّحِمِ والصدقِ في الحديثِ؛ لكلِّ هذا لا يُمكِنُ الحكمُ عليه بالكَذِبِ[1].

☐ مدى حُجيَّةِ الرسُل:

في الفصلَيْن السابقين تحدَّثنا عن مَدَى حُجيَّةِ الفطْرةِ، ومدى حُجِّيةِ العقلِ، وانتهينا إلى أنهما حُجَّتان، ولكنَّ اللَّهَ لا يُعذِّبُ بهما لمجردهما، والحديثُ الآنَ عن الرسُلِ ومَدَى حُجيَّتهم.

والإجماعُ الذي لا خلافَ عليه بين المسلمين بجميعِ فِرَقِهم على اختلافِ مشاربها واتجاهاتها - أنَّ الرسلَ حُجَّةٌ على البَشَرِ، والقرآنُ الكريم في آياتٍ عديدةٍ يَذْكُرُ حجيةَ الرسُلِ على البَشَرِ بِشَكْلٍ واضحٍ لا لَبْسَ فيه ولا غُموضَ؛ ولذا كانت وجهةُ جماهيرِ علماءِ الإسلامِ أنَّ أحكامَ الكُفرِ والإيمانِ والثوابِ والعقابِ مرتبطةٌ ارتباطًا وثيقًا ببعثة الرسلِ؛ ولم يخالفْ في ذلك بطبيعةَ الحالِ - كما سبق توضيح ذلك - إلَّا أصحابُ الوجوبِ العقليِّ من المعتزلة، ومَنْ سارَ في رَكْبِهم، ومَنْ قال بحجيَّةِ ميثاقِ الفطرةِ من العلماءِ المتأثرين بالاتجاه الاعتزالي، كما تبيَّنَ لنا في فَصْلِ الفطرةِ.

وسنحاولُ في الصفحاتِ المُقْبِلَةِ بيانَ براهينَ وحُجَجِ جماهيرِ عُلماءِ الإسلام في بيانِ مَدَى حُجيَّةِ الرُسل، ومناقشتهم لأصحابِ الوجوبِ العقليِّ:

١ - في قوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2] **«اللَّهُ - تبارك وتعالى - من فَيْضِ رحمتِه لا يُهْلِكُ البشرَ إلَّا بعدَ الإعذارِ إليهم بالرسُلِ وإقامةِ الحُجَّةِ عليهم بالآياتِ التي تقطعُ عُذْرهم»**[3].

---

(١) راجع هذه الرواية البخارى كتاب الوحى انظر فتح البارى ج١ ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) الإسراء ١٥.

(٣) انظر تفسير الطبري ج١٥ ص٤١.

وهذا الفَهْمُ مَرْوِيٌّ عن أحدِ أئمةِ التفسيرِ من التابعين وهو قتادة: «**إن اللّٰه تبارك وتعالى لا يُعذِّبُ أحدًا حتى يسبقَ إليه من اللّٰهِ خبرٌ أو يأتيه من اللّٰهِ بيِّنةٌ**»(١) وفي الآية الكريمة نَفْيٌ لكلِّ أنواعِ العذاب، سواءٌ أكانَ عذابَ الاستئصالِ الدنيويِّ أو عذابَ النَّارِ الأُخْروِي، وهذا النَفْيُ عامٌ وشاملٌ حتى يبعثَ اللّٰهُ رسولًا يَهدِي إلى الحقِّ، ويردعُ عن الضلالِ، ويقيمُ الحُجَجَ، ويُمَهِّدُ الشرائع.(٢)

إنه إخبارٌ عن عَدْلِه - تباركَ وتَعالى، وأنَّه - سُبحانه وتعالى - لا يُعذِّب أحدًا من الخَلْقِ إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ الرساليةِ عليه، ولكنَّ الزمخشريَّ يحاولُ بكلِّ ما أُوتي مِنْ قُوَّةِ جدَلٍ تأويلَ الآيةِ الكريمةِ حتى تَتَّفِقَ مَعَ مَذْهَبِ المعتزلةِ في الوجوبِ العقليِّ؛ فقد جَزَمَ بأنَّ الحُجَّة لازمةٌ للناسِ قَبْلَ الرسُلِ، ويُقَدِّمُ تعليلَه على ذلك بأنَّ معهم - أي الناس - أدِلَّةُ العَقل(٣)؛ ولهذا استوجبوا العذابَ لمخالفةِ النَظَرِ العقليِّ. وعندَه أنَّ بعثَة الرسُلِ لتنبيه الناس «**على النَظَرِ في أدلَّةِ العقل**»(٤).

وصاحبُ حاشيةِ الكشَّاف (ابنُ المنير) يُنَبِّهُنا إلى أنَّ «**مُحاولةَ الزمخشريِّ التأويليةَ لم يُكْتَبْ لها النجاحُ؛ لوضوحِ الآيةِ الكريمةِ في حُجيَّةِ الرسُلِ على البَشَرِ؛ وإن كان العقلُ حُجَّةً في حُصولِ المعرفة، لا في وجوبِها، وبينَ الحصولِ والوجوبِ بَوْنٌ بعيدٌ**»(٥). ولا يُنْكِرُ ابنُ المنير حصولَ المعرفةِ بالعقلِ، ولكنَّه يستنكرُ أنْ يكونَ العقلُ هو صاحبَ الدور الأولِ في الوجوبِ المُلْزِم للخَلْقِ.

ونقطةُ الاتِّفاقِ بين المعتزلة والأشاعرة في حُصولِ المعرفة الدينية في أصولِ الدين بالعقلِ، ونقطةُ الخلافِ في الوجوبِ؛ فالمعتزلةُ عندهم الوجوبُ عقليٌّ، والأشاعرةُ عندهم الوجوبُ شرعيٌّ.

٢ - ومِنْ أَوْضَحِ الأدلَّةِ القرآنيةِ على الاكتفاءِ بِحُجيَّةِ الرسُل في العقوبة الأُخروية

---

(١) السابق.

(٢) روح المعاني لشهاب الدين الألوسي ج١٥ ص٣٦.

(٣) تفسير الكشاف ج٢ ص٤١.

(٤) السابق.

(٥) حاشية ابن المنير على الكشاف ج٢ ص٤١.

في قولِ الحقِ ـ تبارك وتعالى ـ على لسانِ الملائكةِ الذين يسألون مَنْ يدخلُ النَّارَ من الكفَّارِ: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾(١) فتكون إجابتُهم: ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾(٢) فقد جاءتْ الكفارَ النُّذُرُ الإلهيةُ المتمثِّلَةُ في الرسُلِ وحقَّ عليهم العذابُ بسببِ تكذيبِ الرسُلِ.

وقد يقولُ صاحبُ الوجوبِ العقليِّ بأنَّ النذيرَ ـ هنا ـ هو الأدلَّةُ العقليةُ، وهنا يُشيرُ الألوسيُّ بأنَّ هذه المقولةَ تحملُ في طيَّاتِها تَكلُّفًا شديدًا يقول: «**وحَمْلُ النذيرِ على ما في العقولِ من الأدلة لا يقبلهُ مُنْصِفٌ مِنْ ذَوِي العقولِ**»(٣).

والقائلون «**بأنَّ معرفةَ اللهِ وشُكْرَهُ لا يَجبان إلا بعدَ وُرودِ السمع**»(٤) لهم في هذه الآيةِ الكريمةِ حُجَّةٌ قويَّةٌ، وكذلك التي قبلها دليلٌ على أنَّه ـ تعالى ـ «**لو لم يأتهم النذير لَمَا عذَّبهم**»(٥) لأنَّ العذابَ لا يكونُ إلا بمخالفةِ الرسلِ، فَمِنْ عَدْلِه ـ تعالى ـ «**أنَّه لا يُعذِّبُ أحدًا إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليه بإرسالِ الرسولِ إليه**»(٦) فاللَّهُ ـ تعالى ـ أزاحَ حُجَجَ الناسِ ببعثةِ الرسُلِ.

٣ ـ ومِنَ البيانِ القرآنيِّ الواضح الذي لا يحتاجُ إلى كبير تَأَمُّلٍ في إدراكِه وفَهْمِ مراميه ـ أنَّه ليس للناسِ أنْ يحتجُّوا بِعَدَمِ وصولِ الرسلِ إلى مَسامِعهم، ويطالبوا ربَّهم برفعِ العذاب؛ لأنَّ الحُجَّةَ الرساليةَ وصلتْ إليهم، فلا بُرهانَ لهم بعدَ ذلكَ، فالعذابُ لا يُستَحَقُّ إلَّا بعد وصولِ البرهانِ الرساليِّ إلى الناسِ. قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾(٧).

فَلَو لَمْ تَصِلْ إلى الناسِ بعثةُ الرسُلِ؛ لكانَ لهم أحقيةُ الاحتجاجِ، فيقولوا: لولا

(١) الملك:٨

(٢) الملك:٩

(٣) روح المعاني ج٢٩ ص٢١.

(٤) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازى المجلد ١٥ ص٦٢١.

(٥) السابق.

(٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٨ ص٢٠٥.

(٧) طه:١٣٤.

أرسلتَ إلينا رسولًا قَبْلَ أَنْ تُهلكنا؛ حتى نؤمنَ ونتَّبِعَهُ. ويصبحُ لهم بذلك عُذْرٌ، أمَا وقد وصلتْ إليهم الحججُ الرساليةُ، فَأَنَّى يكونُ لهم بعد ذلك عُذْرٌ، فلا حُجَّةَ لهم؛ بل الحجةُ عليهم[1]. فالمؤاخَذَةُ لم تتحققْ قبلَ وصولِ الشرعِ إليهم؛ لأنَّ الوجوبَ غيرُ مُتحقِّقٍ في شأنهم، إذْ «**لو تحقَّقَ الوجوبُ قبل مجيءِ الشرع كانَ العقابُ حاصلًا**»[2].

٤ ـ مِنَ المعروفِ أنَّ الرُسلَ لهم مُهِمَّةٌ أساسيةٌ متمثلةٌ في البشارةِ والنِّذارة التي تَقْطَعُ حُجَجَ الخلْقِ على اللَّهِ ـ تعالى ـ، وتكون له ـ سبحانه ـ وحدَه الحجةُ البالِغَةُ، قال اللَّهُ ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[3] فَللَّهِ ـ تعالى ـ أنْ يقولَ: «**أرسلتُ رُسُلي إلى عبادِي مُبشِّرين ومُنذِرين؛ لئلا يَحتجَّ مَنْ كفرَ بي وعَبَدَ الأندادَ مِنْ دُوني أو مَنْ ضلَّ عن سبيلي**»[4].

فحُجيَّةُ الرسالةِ لقَطْعِ الأعذارِ لأنَّها جاءتْ بالبراهينِ الواضحةِ فلا يَبْقَى بعد ذلك لِمُعتَذِرٍ عُذْرٌ[5] ففي الرسالةِ بيانُ ما يُحِبُّهُ اللَّهُ ويرضَاهُ، ويعرفُ الناسُ منها مواضعَ رِضَاهُ، فيسارعوا إليها، ومواضعَ غَضَبِهِ، فيجتنبوها.

والمُتَبادَرُ فَهْمُهُ مِنَ الآيةِ الكريمة أنَّ حِكْمَةَ إرسالِ الرسُلِ قطعُ حجةِ الناسِ واعتذارِهم بالجهل عندما يحاسبُهم اللَّهُ ـ تعالى ـ في الآخرة، ويَقْضِي بعذابهم، وأنَّه لولا إرسالُ الرسُلِ؛ لكانَ للخلقِ أنْ يحتجُّوا في الآخرةِ على العذاب.

يقول صاحبُ المنار: في الآيةِ دليلٌ على امتناعِ مُؤاخَذَةِ اللَّهِ للناسِ وتعذيبِهم على تَرْكِ الهداية التي لا تُعْرَفُ إلَّا بالرسل. وقد سَبَقَ مناقشةُ الشيخ رشيد رِضا حولَ الجزءِ الأخيرِ من كلامِه، فالجزءُ الأولُ من كلامِه موافق تمامًا لما في النُّصوصِ القرآنية السابقة، ولكنَّ الجزءَ الأخيرَ من كلامِه يجعلُ شطرًا كبيرًا من عِلْمِ أصولِ

---

(١) راجع تفسير البيضاوي ج٢ ص وتفسير ابن كثير ج٥ ص٣٢٣ الرازى ج١١ ص٧٥.
(٢) تفسير الرازى ج١١ ص٧٥.
(٣) النساء١٦٥
(٤) تفسير الطبري ج٦ ص٢٥.
(٥) تفسير ابن كثير ج٢ ص٤٢٨.

الدين لا يُعرَفُ إلَّا عن طريقِ العقلِ والفطرة، ومِنْ ثَمَّ فالخلقُ محاسَبون على التفريطِ فيه، دونَ حاجةٍ إلى إرسالِ الرسُلِ. وقد ناقشنا هذا الكلامَ من قبلُ في الفصلِ الأول.

والزمخشريُّ على عادته في تأويل الآيات التي يخالف ظاهرها قواعد الاعتزال يقولُ: «**إنَّ الناسَ محجوجون بما نصبه اللَّهُ من الأدلَّةِ لأنَّ النظرَ فيها مُوصِلٌ إلى المعرفة باللَّهِ - تعالى -**»[١]، فالمكلَّفُ لا يمكن أنْ يعرفَ الرسولَ أنَّه رسولٌ إلَّا بالنظرِ، فالرُسُل مُنبِّهونَ من الغَفْلَةِ، باعثون على النَظَرِ.[٢]

إذنْ مُهمَّةُ الرسُلِ إتمامُ الحجةِ على العبادِ، وليستْ هي الحجةَ الوحيدة. وهذا الكلامُ لا غُبارَ عليه إطلاقًا في عَدَمِ إغفالِ الحُجَجِ الأُخرى غير الرسُل، كالفطرةِ والعقلِ، ولكنَّ الاعتراضَ أنْ يُوجَدَ حكمٌ بالعذابِ بدونِ دعوةِ رسولٍ؛ ومِنْ هنا فتأويلُ الزمخشريِّ يحتاجُ إلى نَظَرٍ؛ لأنَّ الوسطيةَ تقولُ لنا: إن للَّهِ على العبادِ حُجَّةَ الفطرة وحُجَّةَ العقلِ، ولا وجوبَ على العبادِ إلَّا بالرسلِ، وبالتالي فلا عذابَ ولا عقابَ إلَّا بعد بلوغِ الحجةِ الرساليةِ.

وبذلك تنتظمُ الأدلَّةُ القرآنيةُ تحتَ وحدةٍ عضويةٍ واحدةٍ لا تحتاجُ فيها إلى تَعسُّفٍ في تأويلِ بعضِ آيِ القرآن؛ لِتُوافِقَ توجيهِ هذا أو ذاك، فالوجوبُ مُتلقًى من النقلِ... وبه تقومُ الحجةُ وعليه يكونُ الجزاءُ[٣]، والأحكامُ الشرعيةُ والعقوباتُ الدنيويةُ والأخرويةُ لا تكونُ إلَّا بعدَ بعثةِ الرسُلِ.

٥ - الرحمةُ الإلهيةُ في إرسالِ الرُسلِ لنذارةِ البشرِ، ولا عقوبةَ إلا بعد بلوغِ الرسالةِ، ولهذا أشارَ القرآنُ الكريمُ في قولِهِ - تعالى -: «**وأُوحِيَ إليَّ هذا القرآنُ لأُنْذِرَكُمْ به ومَنْ بَلَغَ**» فعلى لسانِ الرسولِ ﷺ «**أُوحِيَ إليَّ هذا القرآنُ لأنذركم به عقابه وأُنذر به مَنْ بَلَغَهُ من سائرِ الناس غيرَكم**»[٤].

(١) الكشاف ط١ ص٥٨٢.

(٢) السابق.

(٣) تفسير الطبري ج٧ ص١٠٣-١٠٤.

(٤) تفسير الطبري ج٧ ص١٠٣، ١٠٤.

فالمؤاخذةُ بالعقابِ لا تكونُ إلَّا بعدَ بُلوغِ القرآنِ، وإشارةُ الألوسي تُوضِّحُ هذا المعنى: «**مَنْ لَمْ يبلغهُ القرآنُ غيرُ مُؤَاخَذٍ بتركِ الأحكامِ الشرعيةِ**»[١] والقاعدةُ القرآنيةُ تُثْبِتُ مُهمَّةَ الرسلِ في البشارةِ والنذارةِ ولا عقوبةَ إلَّا بعدَ بلوغِ الرسالةِ.

والسُنَّةُ النبويةُ الشريفةُ تُفَسِّرُ وتُوضِّحُ تلك القاعدةَ القرآنيةِ؛ فقد ثَبَتَ في الصحيحين عن ابن مسعودٍ قال: قال رسولُ اللَّهِ ﷺ : «**لا أَحَدَ أغيرُ مِنَ اللَّهِ؛ مِنْ أَجْلِ ذلك حَرَّمَ الفواحشَ ما ظَهَرَ مِنْها وما بَطَنَ، ولا أَحَدَ أحبُّ إليه المدحُ من اللَّهِ؛ مِنْ أَجْلِ ذلك مَدَحَ نفسَه، ولا أَحَدَ أحبُّ إليه العُذْرُ من اللَّهِ؛ ومِنْ أَجْلِ ذلك بَعَثَ النبيينَ مُبشِّرِينَ ومُنْذِرينَ**»[٢] وفي لفظٍ: «**مِنْ أَجْلِ ذلك أَرْسَلَ رُسُلَهُ وأَنْزَلَ كُتُبَهُ**».

قال القاضي عِياض: «**بعثَ اللَّهُ المُرسَلِين؛ إعذارًا وإنذارًا لِخَلْقِه قبلَ أَخْذِهِمْ بالعُقوبةِ**»[٣] فالمكلَّفُ لا يستحقُّ العقوباتِ الإلهيةَ إلَّا بعدَ بلوغِ الرسالةِ إليه، فيُعْرِضُ عنْها أوْ يُكَذِّبُها، أمَّا مَنْ لم تصلْ إليه الرسالةُ؛ فلا عقوبةَ عليه، فإنْ كان في ديارِ الكفرِ ولم يصلْ إليه خبرُ الرسالةِ، فيُطْلَقُ عليه كافرًا كُفْرَ جهلٍ؛ فهذا النوعُ نفي اللَّهُ عنه التعذيبَ حتى تبلغَهُ حجةُ الرسُلِ، ويُشْتَرَطُ فيه عدمُ التَمَكُّنِ من معرفةِ حُجيَّةِ الرسالةِ[٤].

إذا ثَبتَ أنَّ حُجيَّةَ الرسالةِ هي الحُجَّةُ الوحيدة ضِمْنَ حُججِ اللَّهِ إلى خَلْقِهِ التي يُعذِّبُ اللَّهُ بها، ويؤاخذُ بها العبادَ؛ فقد انقسمَ الناسُ تجاهَ هذه الحُجَّةِ إلى أصنافٍ ثلاثةٍ:

١- مسلمونَ بَلَغَتْهُمْ دعوةُ الرسلِ، فآمنوا باللَّهِ ورسولِه ﷺ .

٢- كُفَّارٌ بَلَغَتْهُمْ دعوةُ الرسُلِ، ولم يؤمنوا، ويندرجُ معهم الذي لم تَصِلْهُ الرسالةُ

(١) تفسير الألوسي ج٧ ص١١٨-١١٩.

(٢) رواه البخارى كتاب التفسير الأنعام باب ٧ حديث رقم ٤٦٣٤ والأعراف باب ١ حديث ٤٦٣٧ وفتح الباري ج١٣ ص٤١١ ومسلم كتاب التوبة باب ٦ حديث ٧١٦٨، ٧١٦٩، والترمذى كتاب الدعوات باب ١٠٢ حديث ٣٨٧٤، وأحمد مسند عبد اللَّه بن مسعود حديث ٣٦٨٣، ٤٢٣٦.

(٣) السابق.

(٤) ابن القيم الجوزية طريق الهجرتين ص١١٤.

فلهُ حُكْمٌ في الدنْيا غيرُ حُكْمِ الآخرة.

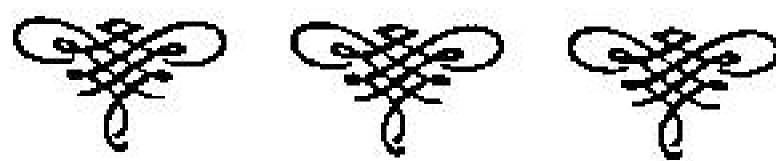
٣- أهلُ فترةٍ لم تبلغْهم الدعوةُ الرسالية.

وهو تقسيمٌ له أهميةٌ بالِغةٌ؛ لأننا حينما نتكلَّمُ في العُذْرِ بالجهل، ونُهمل هذا التقسيمَ؛ نقعُ في أخطاءٍ منهجيةٍ جوهريةٍ، تَتَعلَّقُ بفهمِ القُرآنِ والسُنَّةِ، وكذلك فهم كلامِ العُلماءِ، فقد نأخذُ كلامَ القرآنِ والسُنَّةِ وشروحَ العلماءِ لهما على صِنْفٍ، وننزلَه على صِنْفٍ آخَر، فنكونُ قد خرجنا عن مَحَلِّ النزاع، ويَتَشقَّقُ الخلافُ ويتفرعُ بلا داعٍ، وذلك سببُه الخطأُ المنهجيُّ؛لابتعادِنا عن التقسيمِ السالفِ ذِكْرُه، فالمثالُ الواضحُ للباحثين الواقعين في هذا الخطأ المنهجي مُتَمثِّلٌ في بحثين:

الأول: كتابُ العُذْرِ بالجهلِ تحتَ المجهرِ الشرعيِّ.

الثاني: العُذْرُ بالجهلِ بدعةُ الخَلَفِ.

وستأتي مناقشةُ مواضعِ الخطأِ في كِلا البحثين في موضعهما - إنْ شاء اللَّهُ - عند الكلامِ عن العُذْرِ بالجهل عند علماءِ المسلمين.



الباب الثاني

المفاهيم التمهيدية لقضية العذر بالجهل

الفصل الأول

الإيمان ومتعلقاته

أولًا: حقيقة الإيمان:

معنى الإيمان لغةً:

كلمةُ الإيمان مكونةٌ في أصلِها المجُرَّدِ من ثلاثةِ حُروف: الهمزة، والميم، والنون. ولها أصلان متقاربان: أحدُهما الأمانةُ، التي هي ضِدُّ الخيانةِ، ومعناها سُكُونُ القَلْبِ، والآخرُ التصديقُ[١]. وبضدِّها تَتَّضِحُ الأشياءُ، فالأمن ضد الخوف، والأمانة ضدها الخيانة، والإيمان ضده التكذيب[٢]. **وفي القاموس المحيط:** (وآمنَ به إيمانًا: صدَّقه، والإيمانُ الثقةُ، وإظهارُ الخُضوع، وقبولُ الشريعة)[٣] وكذلك: تجدُ فلانًا أَمَنَة، أي: يأمَن كلَّ أحدٍ، ويثِقُ به، ويأمنه الناسُ ولا يخافون غائلته[٤].

ومن مجموعِ ما سبق يتضحُ أنَّ الإيمانَ بمادته المشتق منها يحتوي على معانٍ فيها الأمن والأمانَ، وسكونُ القلب، وعدَمُ الخوف والخضوعُ والثقةُ والقبولُ والتصديقُ، وأغلبُ معاني هذه المادة يدورُ حول أمورٍ قلبيةٍ حتى المتعلِّقُ منها بالجوارحِ يعودُ إلى أمرٍ قلبيٍّ داخليٍّ.

معنى الإيمان اصطلاحًا:

الإيمانُ بالمعنى الاصطلاحيِّ لا تتضحُ أبعادُه - في تصوري - إلَّا بعد أنْ يظهرَ مفهومُه لدى علماء الإسلام على اختلافِ مشاربهم واتجاهاتهم ولَدَى الكثيرِ من الفِرَقِ الإسلامية؛ لأنَّ الخلافَ حولَ مفهومه يُؤدِّي بالتالي إلى الخلافِ حول مفاهيم أخرى مرتبطة به؛ كقضايا التكفير، وكذلك قضية العذر بالجهل، ولذا

---

(١) معجم المقاييس في اللغة لابن فارس مادة أمن ص ٨٨.

(٢) لسان العرب مادة (أمن)ج١ ص١٤٠.

(٣) القاموس المحيط مادة (أمن) ج٤ص١٩٧.

(٤) أصول الدين للبغدادي. دار الكتب العلمية بيروت ط ١٤١٣هـ١٩٨١م.

كان إظهارُ الوجْهِ الصحيح للإيمان، والمفاهيم المتعلقةِ به بمثابةِ تمهيد لقضية العُذْرِ بالجهل، كما أشرتُ من قبل. وسنحاولُ في الصفحاتِ التالية عرضَ تَصَوُّرِ علماءِ المسلمين لمفهومِ الإيمان - أولًا - بشكلٍ مُجْمَلٍ، ثُمَّ بِشَكْلٍ تفصيليٍّ.

اتجاهاتُ عُلماءِ المسلمين حولَ مفهومِ الإيمان إجمالًا:

١ - الاتجاهُ الأولُ: الإيمانُ هو المعرفةُ وحدَها.

٢ - الاتجاهُ الثاني: الإيمانُ هو الإقرارُ.

٣ - الاتجاهُ الثالث: الإيمانُ هو التصديقُ.

٤ - الاتجاهُ الرابعُ: الإيمانُ هو التصديقُ والإقرارُ.

٥ - الاتجاهُ الخامسُ: الإيمانُ هو التصديقُ والإقرارُ والعملُ.

ونُفَصِّلُ هذه الاتجاهاتِ فيما يلي:

❑ الاتجاه الأول: الإيمانُ هو المعرفةُ:

يرى أصحابُ هذا الاتجاه أن الإيمانَ هو المعرفة، وهو قولُ الجهمية(١) أتباعِ أبي محرز جهمِ بن صفوان(٢). فأبو عبيدُ القاسم بن سلام في كتابه (الإيمان) يصفُ مقالةَ الجهمية في تعريف الإيمان بقوله: «**قالت الجهمية الإيمان معرفة اللَّه بالقلب، وإنْ لم يَكُنْ معها شهادةُ لسانٍ، ولا إقرارٌ بنبوة، ولا شيء من أداء الفرائض**».(٣)

فالإيمانُ عند الجهمية مُجرَّدُ معرفةٍ قلبيةٍ دونَ أنْ تكونَ مصحوبةً باعترافٍ لسانيٍّ بأنَّه لا إله إلا اللَّهُ وأنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، وبالتالي لا يُشترَطُ العملُ بالأركانِ والفرائضِ، وإذا ما سألنا أبا عبيد عن الحُجَّةِ التي يُمكِنُ للجهميةِ أنْ يحتجُّوا بها على هذا التعريف الغريب للإيمان، يجيبُ قائلًا: الملائكةُ مخلوقون قبلَ الرسل، ولا يُمكِنُ لأحدٍ أن يُنْكِرَ أو يشكَّ في الإيمانِ الصحيحِ للملائكة.(٤)

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص٢٤٩.

(٢) هو جهم بن صفوان السمرقندى أبو محرز من موالى بنى راسب رأس الجهمية قتله نصر بن سيار سنة ١٢٨هـ/٧٤٥م. انظر ميزان الاعتدال ١/١٩٧، لسان الميزان ٢/ ١٤٢، الأعلام ٢/١٤١.

(٣) كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام ص٥٣.

(٤) كتاب الإيمان ص ٥٣.

فهو اقتداءٌ بالملائكةِ في إيمانها، ولكنْ مع تحفُّظٍ قبلَ أنْ يخلقَ اللَّهُ الرسُلَ، والمستغْرَبُ في هذا الافتراضِ أنهم قالوا بالاقتداءِ بإيمانِ الملائكة قبلَ بعثةِ الرسُلِ التي فَصَل اللّه بها بين الحقِّ والباطلِ بالنسبة للبشر جميعًا، لكنَّا نقولُ لهم إنَّ الملائكةَ يؤمنون بالرسُلِ، وعلينا الاقتداءُ بهم بعد بعثةِ الرسُلِ، وهو كذلك استنتاجٌ عجيبٌ لا أظنُّ أن أحدًا من علماء الإسلام يمكنُ أن يُقِرَّهُ فضلًا عن أنْ يقولَه

وينسِبُ الشهرستانيُّ لجهم أنه كان يقولُ: «**مَنْ أتى بالمعرفةِ ثم جَحَدَ بها لسانهُ لم يكفرْ بجحدِه؛ لأنَّ العلمَ والمعرفةَ لا يزُولان بالجحد، فهو مؤمنٌ**»[1]. أيْ لا اعتبارَ على الإطلاقِ بما يقولُه اللسانُ من كفرٍ وجحودٍ، والمُعتَبرُ هو المعرفةُ الداخليةُ القلبية. ولكنْ أيُظَنُّ برجلٍ به مَسْكةُ عقلٍ وذرةٌ من إيمانٍ أن يَتَفوَّهَ بمثلِ هذه المقولةِ، بل يمكنُ لنا أن نقولَ مع السُّبكي إنها: «**قد تكون مجازفةً من الناقلِ**[2] **لتلك الروايةِ أو ناتجةً عن عدمِ فهمِ المقصودِ**»[3] من قولة جهم.

ولعلَّ الأقربَ إلى وجهِ الصوابِ أنَّ هذه المقولةَ التي نَسَبَها الشهرستانيُّ لجهم من لازمِ قولهِ بأنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ القلبيةُ، وخاصةً أنَّ نسبةَ لازمِ القولِ ـ باعتبارِ أنه قولٌ ـ أمرٌ شائعٌ بين الفِرَقِ الإسلاميةِ وخصومِها، كما فَعَلَ ابنُ الراوندي مع المعتزلةِ ثم انتشرتْ في كُتُبِ الفِرَقِ عنه. فإيمانُ الناسِ عند جهم متساوٍ، لا يتفاضلُ إيمانُ الأنبياءِ عن غيرِه، بل مثله مثل باقي إيمانِ الناسِ، وبطبيعةِ الحالِ لا ينقسمُ إلى اعتقادٍ وقولٍ وعملٍ، بل هو المعرفةُ فقط.

● **تعليق:**

تعرضتْ المقالةُ الجهميةُ في الإيمانِ لنقدٍ شديدٍ من قِبَلِ العلماءِ المسلمين؛ فأبو عبيد القاسم بن سلام يصفُها بأنها أقوالٌ منسلِخَةٌ عن هذا الدين[4] مُقدِّمًا المبرِّرَ القويَّ لما يتسمُ به نقدُه من شِدَّةٍ؛ لكونها مقالةٌ تخالفُ إجماعَ المسلمين، وتُصادِمُ

(١) الملل والنحل ص٨٨.
(٢) طبقات الشافعية ج١ ص٤٣.
(٣) الملل والنحل ص٨٨.
(٤) الإيمان لأبي القاسم بن سلام ص٥٤.

صريحَ القرآن. يقولُ أبو عبيد: «**والكاسر لقولهم قولُ أهل الملَّة، وتكذيبُ القرآن إياهم**»(١).

ولا يكتفي أبو عبيد بذلك بل يُقدِّمُ البراهين القرآنية التي تُؤكِّدُ الجزمَ بعدمِ صحةِ مقولةِ الجهمية بأنَّ الإيمان مُجرَّدُ معرفةٍ قلبيةٍ فقط، فالحقُّ - تبارك وتعالى - يقولُ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ﴾(٢)، فاليهودُ مع معرفتِهم القلبية بِصدْقِ الرسولِ ﷺ عَلِمَ الجميعُ بأنَّ الإيمانَ مَنْفيٌّ عنهم، فلو كانتْ المعرفة القلبيةُ هي الإيمانُ؛ لصحَّ إيمانُهم، وهو غيرُ صحيح(٣). وكذلك قال ربُّنا - جلَّ وعلا: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾﴾(٤). فالمعرفةُ القلبيةُ لم تنفعْ مع الجحودِ اللسانيِّ الذي لا إكراهَ فيه، يقولُ أبو عبيد: «**فأخبرَ اللَّهُ عنهم بالكفر إذ أنكروا بالألسنة، وقد كانتْ قلوبُهم بها عارفة**»(٥) فلا يمكنُ الاكتفاءُ بمجرَّدِ المعرفةِ القلبيةِ، واللسانُ يرفضُ الإقرارَ.

وبيانٌ آخرٌ دامغٌ يقدِّمُهُ لنا أبو عبيد، فجميعُ الناسِ يعرِفون كُفْرَ إبليس، وهو ملعونٌ مطرودٌ من رحمةِ اللَّهِ - تعالى -، ومعرفته لربِّه ليستْ بنافعةٍ له؛ لافتقارِها للخضوعِ والإذعانِ، فهو محكومٌ عليه بالكفر. ويصلُ أبو عبيد إلى عنفوان نقدِه؛ فيصفُ صاحبَ مقالة الجهمية بأنه: كافر كفرًا لا يبلغه إبليس(٦).

ولكنْ لا ينبغي التَّسرُّعُ بإطلاقِ هذا الحكم على صاحبِ المقولة إلَّا إذا أقرَّ باللوازم الباطلة التي تنتجُ عن مقالاتِ الجهمية في الإيمان، ومثالُ ذلك شخصٌ يكفرُ كفرًا بواحًا؛ كمن يسبُّ ربَّ العالمين، ويَدَّعي عدمَ وحدانيته - تعالى -، ويدَّعي أنَّ للَّهِ شركاءَ في الإلهية أو الرُّبوبية، فيأتي شخصٌ آخر ويحكم على مثل هذا الرجل بالإيمان الكامل؛ فينطبقُ عليه حكم أبو عبيد بأنه كفر كفرًا لا يبلغه إبليس.

(١) الإيمان لأبي القاسم بن سلام ص٥٤.
(٢) الأنعام ٢٠.
(٣) راجع التمهيد لأبى المعين النسفي ص٣٩٢.
(٤) النمل - ١٤.
(٥) التمهيد ص ٣٩٢.
(٦) التمهيد ص٣٢.

ولنا أنْ نتساءلَ: كيفَ نَفْصِلُ بين الكافرِ والمؤمنِ؟ بل وكيفَ يتضحُ الحقُّ من الباطلِ إذا اتَّبعنا مقولةَ الجهميةِ في الإيمانِ مع مخالفتِها للإجماعِ ونصوصِ القرآنِ؟ وكذلك النتائجُ الخطيرةُ التي تنتجُ عنها، فلا فيصلَ بين الإيمانِ والكفرِ. والأمورُ الملموسةُ تُظْهِرُ الفارقَ بين إتباعِ كلِّ فكرةٍ، بل وأي مؤسسةٍ، ممَّنْ يدينُ لها بالولاءِ من عَدَمِه، فعنْ طريقِ الأمورِ الملموسةِ الواضحةِ يظهرُ الفارقُ وإلَّا أصبحتْ أمورُ الدنيا والدين فوضى عارمة لا ضابطَ لها.

❑ الاتجاهُ الثاني: الإيمانُ هو الإقرار:

مؤرخو الفِرَقِ الإسلامية ينسبونَ إلى الكرَّامية أنها زعمتْ أن الإيمانَ هو مُجرَّدُ الإقرارِ اللسانيِّ باللَّهِ ـ تعالى ـ وبِرُسُلِهِ[١]. وينسبُ إليهم ابنُ حزْمٍ القولَ بأنَّ الإيمان هو إقرارٌ باللسانِ[٢] أي مُجرَّدُ نُطقِ الشهادتين فقط بصرفِ النظرِ عمَّا في القلبِ، فليسَ على الشخصِ غيرُ النطقِ، أما القلبُ فلا سبيلَ إليه، فالمعتقِدُ الكفرَ في باطنِه يعامَلُ معامَلَةَ المسلمِ عند جميعِ المسلمين، ولكنَّ الغريبَ أنَّ ابنَ حزمٍ ينسبُ إلى الكرَّامية أنها تَدَّعي أنه مؤمنٌ من أهل الجنة.[٣]

فإذا صحَّتْ مقولةُ ابنِ حزْمٍ فيما نَسَبَ إليهم؛ فهمْ بذلك ينازعون جماهيرَ أهلِ الإسلامِ في الاسم والحكم، أي في اسمِ المؤمنِ والكافرِ، وفي الحكمِ عليه في الآخرةِ. ولكنَّ ابنَ تيميةَ يؤكِّدُ خطأَ من ينسبُ إلى الكرامية القول بصحةِ إيمان المنافق، وهو لازمُ قولِهم في أنَّ الإيمانَ هو الإقرارُ؛ لأنهم ـ كما يبينُ ابنُ تيميةَ ـ نازعوا في الاسم لا الحكم، فمن أظهرَ الشهادتين يُعامَلُ معاملةَ المسلمين بإجماعِ الأمة، فالنبيُّ ﷺ وجميعُ أصحابِه رضي الله عنهم والتابعون لهم بإحسان، قد صحَّ إجماعُهم على أنَّ منْ أعلن بلسانه شهادةَ الإسلام؛ فإنه عندَهم مسلمٌ محكومٌ له بحكمِ الإسلام[٤] ومِنْ هنا كان قولُ الكراميةَ بأنَّ الإيمانَ هو الإقرارُ.

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص٢٥١.

(٢) الفصل ج٣ ص١٠١.

(٣) السابق ص٢٥١.

(٤) الإيمان لابن تيمية ص١٥٥.

فالنزاع بينهم وبين الجمهور ليس في هذا المُجْمَعِ عليه، بل النزاعُ: هل صاحبُ الإقرارِ الظاهرِ مؤمنٌ من أهل الجنة أمْ لا ؟. فجماهيرُ أهل الإسلام يشترطون التصديق الباطنيَّ مع الإقرارِ والعملِ بالأركان، حتى يصيرَ صاحبُ الإقرار مؤمنًا من أهلِ الجنة. ولم يَقُلْ أحدٌ غير الكرَّامية - فيما نُسِب إليهم - بأنه عند اللَّهِ مؤمنٌ.

● **تعليق:**

لا شكَّ أن الإقرارَ له أهميةٌ كُبرى لا يُقلِّلُ أحدٌ مِنْ شَأْنِه؛ لأَنَّهُ العلامَةُ التي تُميِّزُ المُوافِقَ من المخالِفِ حتَّى تنتظمَ أحكامُ الإسلامِ على كلِّ فردٍ في المجتمعِ الإسلاميِّ. فلا ينكشفُ حقيقةُ ما في القلبِ إلَّا بالإقرارِ، وهو ليسَ المطلوبَ من المسلم فقط حتى يزعمَ أحدٌ أنه نهايةُ المطافِ بل هو بدايتُه، مع التصديقِ الباطنيِّ ليبدأَ العبدُ سيرَه إلى رِضْوانِ اللَّهِ وجَنَّتِه. فقد حَدَثَ خلطٌ عند الكرَّاميةِ بين المسلم عند الناسِ في المجتمعاتِ الإسلاميةِ لتجريَ عليه أحكامُ الإسلامِ، وبينَ حُكْمِه عند اللَّهِ؛ فالنوعُ الأولُ لا يطالَبُ إلَّا بالإقرارِ في أولِ أمرِه؛ والنوعُ الثاني مطلوبٌ منه الإقرارُ والتصديقُ والعملُ.

فالمنافقون مؤمنون حقًّا من أهلِ الجنَّة؛ إنْ صحَّ قولُ الكرَّاميةِ في تعريفِ الإيمانِ بأنَّه مجردُ إقرارٍ لسانيٍّ؛ لأنَّ المنافقَ يُقِرُّ بلسانِه ويكفُرُ قَلْبُه، وقد نَطَقَ القرآنُ وحَكَمَ بِكُفْرِ المنافقين، وأنَّهم في الدَّرْكِ الأسفلِ من النارِ، قال - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾﴾[1]، وإن صحَّ قولُ الكرامية - أيضًا - يصبحُ الشخصُ المُكرَهُ على الكفرِ الذي نَطَق بلسانِه الكفرَ وقَلْبُه مطمئنٌ بالإيمان كافرًا، وقد صرَّح القرآنُ الكريم بصحةِ إيمانِه، قال - تعالى -: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾[2].

---

(١) النساء - ١٤٥

(٢) النحل - ١٠٦

وكذلك القولُ بصحةِ إيمانِ مَنْ صدَّق بقلبِه، ومَنَعَهُ مانعٌ من إظهارِ الشهادتين باللسان؛ كالخَرَسِ ونحوِه، وهو إجماعٌ للأُمَّةِ ينافي زعمَ الكرَّامية بأنَّ الإيمانَ مُجَرَّدُ نُطْقِ اللسانِ.

❑ الاتجاه الثالثُ: الإيمانُ هو التصدِيق:

وهو مذهبُ جمهورِ الأشاعرةِ، والأشاعرةُ لهم مكانةٌ كبيرةٌ في نفوس العُلماءِ والباحثين منذُ قرونٍ عديدةٍ؛ لذا فكُلُّ باحثٍ يكتبُ في مسألةٍ تخصُّهم ينبغي أنْ يُدقِّقَ في النظَر قبل أنْ يحكُمَ حُكْمًا، سواءٌ أكان ترجيحيًا أم نقديًا؛ ولذلك فالملاحظة في بحثنا هذا أنَّنا حينما نُبْرِزُ قضيةً من قضاياهم نَعرِضُها عرضًا تاريخيًا؛ لإبرازِ وجهة نظرِ علمائهم حتى تتَّضح القضيةُ، كما هي عندَهم أو أقرب ما يمكنُ إلى تصوُّرِهم.

فالأشعريُّ يجيبُ على سائلٍ يسألُ ما الإيمانُ؟ فيقول: «**هو التصديق باللّهِ**» ولا يكتفي الأشعريُّ بذلك بل يُدَعِّمُ وجهتَهُ عن طريقِ إجماعِ أهلِ اللغةِ أنَّ الإيمانَ معناه: التصديقُ، فإن كان كذلكَ في لُغَةِ العربِ والقرآنُ الكريمُ نزلَ بِلُغَتِهِمْ؛ فلا مناصَ من القولِ بأنَّ الإيمانَ هو التصديقُ، وفي التنزيلِ: ﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾﴾[(١)] أيْ «**بِمُصَدِّقٍ لنا**»[(٢)] والناسُ تقولُ: فلانٌ مؤمنٌ بعذابِ القبرِ أي: يُصدِّقُ بذلك.

ومن مجموعِ ما سبقَ يُرجِّحُ الأشعريُّ أنَّ الإيمانَ معناه: التصديقُ[(٣)] ويسيرُ الباقلانيُّ على نفسِ طريقةِ الأشعريِّ في الاستدلالِ على أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ ولكنْ مع شيءٍ من التوسُّعِ والبيانِ، فهو يذكرُ قولَ الحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟ ۚ فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِىِّ

(١) يُوسُفَ ـ ١٧

(٢) اللمع للأشعري تحقيق د.حمودة غرابه ص١٢٢. المكتبة الأزهرية للتراث ١٩٩٣م

(٣) السابق.

ٱلْكَبِيرِ ﴿١٢﴾﴾[1] و(تؤمنوا) معناها: تُصَدِّقوا.

والشائعُ بين الناسِ أنَّ القائلَ إذا قال: فلانٌ يؤمنُ باللَّهِ وبالبعثِ؛ يتبادرُ إلى الذهنِ معنى: أنَّه يُصَدِّقُ بذلك.[2] وعبدُ القاهرِ البغداديُّ لا يخرجُ عن الخطِّ العام لمن سَبَقَهُ من الأشاعرةِ في تعريفِ الإيمان بأنَّه التصديقُ، فالمؤمنُ باللَّهِ هو المُصدِّقُ له في خبَرِه، وكذلك المؤمنُ بالنبيِّ مُصَدِّقٌ له في خبره[3]. والملاحظُ أنَّ البغداديَّ يذكرُ أقوالًا ثلاثةً في تعريفِ الإيمانِ ويقولُ: إنها أقوالُ أصحابنا:

فهو يذكرُ تعريفَ الأشاعرةِ للإيمانِ بأنه التصديقُ، وتعريفَ الأحنافِ للإيمانِ بأنَّه التصديقُ والإقرارُ، ويذكرُ ما ذَهَب إليه أهلُ الحديثِ بأنَّ الإيمانَ هو تصديقٌ وإقرارٌ وعملٌ.[4] فدائرةُ أصحابِ البغدادي تشملُ الرُؤَى الثلاثةَ للإيمانِ التي يمكنُ أنْ يقالَ إنها اتجاهُ أهل السُّنَّةِ في تعريفِ الإيمانِ، ومِنْ هنا نعلمُ مقصدَهُ بالأصحابِ مَنْ هُمْ.

أما أبو المعالي الجوينيُّ، فبعدُ ذِكْرِه لأقوالِ الفِرَقِ الإسلاميةِ في معاني الإيمانِ يقولُ: «**المَـرْضِيُّ عنــدنا ـ أي الأشاعرة ـ أن حقيقةَ الإيمانِ التصديقُ باللَّهِ ـ تعالى ـ**»[5]. وإذا وَجَّهَ أحدٌ السؤالَ إلى الجُويني: ما معنى التصديق؟

يجيب على الفورِ بأنَّ: «**التصديقَ على الحقيقةِ كلامُ النفسِ المصحوبُ بِعِلْمٍ**»[6].

ويُفَرِّقُ الجوينيُّ تفرقةً حاسمةً بينَ مَنْ يقولُ: نعلمُ اللَّهَ، ونُصدِّقُ باللَّهِ، وكأنَّه يردُّ على مَنْ لا يُفَرِّقُ بينَ المعرفةِ والتصديقِ، فَيُلْحِقُ الأشاعرةَ بالجهمية.

وأدلَّة الجوينيِّ على أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ هي نفسُ الأدلَّةِ التي استدلَّ بها

(١) غافر: ١٢

(٢) الإنصاف للباقلاني ص٣٤ تحقيق عماد الدين أحمد حيدر عالم الكتب بيروت ط١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

(٣) أصول الدين للبغدادي ص٢٤٨.

(٤) السابق.

(٥) الإرشاد ص٣٣٣.

(٦) السابق.

الأشاعرةُ قبلَه، كالباقلانيِّ وغيرِه. وكأنَّ الغرَضَ الأولَ من ترجيحِ الجُوينيِّ لمعنى الإيمانِ أنه التصديقُ ـ وبالتالي فالعملُ ليس من حقيقةِ الإيمانِ ـ هو الرغبةُ الشديدةُ له في الردِّ على الخوارجِ والمعتزلةِ الذين يرفضون تسميةَ الفاسقِ مؤمنًا، والدليلُ الذي يقدِّمُه إمامُ الحرمين على جوازِ تسميةِ الفاسقِ مؤمنًا بمعنى أنَّه ليس خارجًا عن دائرة المسلمين، أنَّ الأحكامَ الشرعيةَ المُعتَمَدَةَ بخطابِ المؤمنين كما تتوجهُ إلى الطائعين تتوجَهُ بنفسِ الدرجة للفاسقين.

قد يتبادرُ إلى أذهانِ البعضِ بعد سماعِ الأدلَّةِ التي تُسَمِّي الطاعاتِ إيمانًا أنَّ المُقَصِّرَ فيها مسلوبُ الإيمان، خارجٌ عن المِلَّة، كما هو مذهبُ الخوارجِ أو في منزلة بين المنزلتين، كما هو مذهبُ المعتزلةِ. فقد جاء إطلاقُ الإيمانِ على الطاعةِ في قولِ اللَّهِ ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[1] المقصودُ به هنا الصلاةُ، ولكنَّ الجوينيَّ يذهبُ إلى أنَّ المرادَ التصديقُ بالصلاةِ لا أفعالَ الصلاةِ نفسِها، وهذا يُوضِّحُ الرغبةَ الشديدةَ من الجُوينيِّ في الردِّ على خُصومِه من الخوارجِ والمعتزلةِ. فقد أجمعَ العلماءُ على أنَّ الصلواتِ المكتوباتِ لا تصحُّ إلَّا بعدَ أنْ يتقدَّمها إيمانٌ «**فلو كانتْ أجزاءً من الإيمانِ لامتنعَ هذا الإطلاقُ**»[2].

والأحاديثُ التي وَرَدَتْ بتسميةِ الطاعاتِ إيمانًا يتجهُ الجوينيُّ إلى عَدَمِ قُبولِها؛ لأنها أحاديثُ آحادٍ، فالآحادُ عنده مقبولةٌ ـ في الغالب ـ ولكنْ بِشَرْطِ عدم مخالفةِ القطعياتِ؛ فحديثُ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة...**»[3] إلى آخرِه من أحاديثِ الآحادِ التي لا ينبغي أنْ تُرَدَّ بها القطعياتُ التي تجزمُ بأنَّ الإيمانَ هو التصديقُ، أو يمكنُ تأويلُ الحديثِ وغيرِه؛ ليوافقَ المقطوعَ به بأنْ نقولَ إنه إذا سُمِّيَتْ الطاعاتُ

(١) البقرة : ١٤٣

(٢) الإرشاد ص٣٣٣.

(٣) رواياته كثيرة ومتعددة الألفاظ فترد (ستون، وسبعون، وأعلاها، وأدناها) انظر البخارى كتاب الإيمان باب ٣ حديث ٩ ومسلم كتاب الإيمان باب ١٢ حديث ١٦١، ١٦٢ وأبو داود كتاب السنة باب ١٤ حديث ٤٦٧٦ والترمذى كتاب الإيمان حديث ٢٨٢٢، والنسائى كتاب الإيمان وشرائعه باب ١٦ حديث ٥٠٠٤ ـ ٥٠٠٦، وابن ماجه في المقدمة باب ٩ حديث ٥٧.

إيمانًا فهي دليلُ الإيمانِ[1]. وقد ظهرَ لنا مما سبقَ أنَّ رغبةَ الجوينيِّ القويةَ في الردِّ الحاسمِ على الخوارجِ والمعتزلةِ جعلتهُ يأخذُ هذا الموقفَ.

أما الغزاليُّ كعادتِهِ دائمًا في التفصيلِ والبيانِ في المسائلِ الخلافيةِ بين الأشاعرةِ ومخالفيهم، ودراسةِ موضوعِهِ بجوانبَ مختلفةٍ لا يتطرقُ إليها مَنْ سبقَهُ من الأشاعرةِ، فَيَرَى الغزاليُّ أنَّ الإيمانَ اسمٌ مُشْتَرَكٌ له ثلاثةُ معانٍ:

الأول: التصديقُ اليقينيُّ البرهانيُّ.

الثاني: الاعتقادُ القائمُ على التقليدِ.

الثالث: التصديقُ الذي معه عملٌ.

ولا يتركُ الغزاليُّ هذا التقسيمَ الثلاثيَّ دونَ أنْ يُدَعِّمَه بالأدلَّةِ المنطقية؛ وكذلك بما هو متعارفٌ عليه عند علماءِ الإسلام؛ سواءٌ أكانَ دليلًا قرآنيًا أم إجماعًا، فدليلُ الغزالي على أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ اليقينيُّ البرهانيُّ: «**أنَّ مَنْ عرَفَ اللَّهَ ـ تعالى ـ بالدليلِ وماتَ عَقِبَ معرفته؛ فإنَّا نحكمُ بأنه ماتَ مُؤْمنًا**»[2] لوصولِ ذلك إلى قلبِهِ، أمَّا دليلُه على أنَّ الاعتقادَ التقليديَّ يُسميَّ إيمانًا؛ فهو أنَّ جماهيرَ العَرَبِ كانوا يُصَدِّقون رسولَ اللَّهِ ﷺ بمجرَّدِ إحسانِه إليهم وتَلَطُّفِهِ بهم.

ولا يصعبُ على الغزاليِّ بطبيعة الحالِ أنْ يستدلَّ على الوجهِ الثالثِ؛ فالتصديقُ إيمانٌ، والعملُ إيمانٌ، فاللَّهُ ـ تعالى ـ يقولُ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[3] أي بمُصَدِّقٍ، ولم يُفَرِّقْ بين تصديقٍ وتصديقٍ.[4] والمعلومُ أنَّ الرسولَ ﷺ سَمَّى العملَ إيمانًا في عِدَّةِ أحاديثَ؛ منها الحديثُ المذكورُ سابقًا: «**الإيمانُ بِضْعٌ وستونَ شُعْبَةً**» وحديثُ: «**لا يَزْنِي الزَّانِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ**»[5].

---

(١) الإرشاد ص ٣٣٣.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص١٨٨ مكتبة الجندي القاهرة بدون تاريخ.

(٣) يُوسُفَ :١٧.

(٤) السابق وقارن الإحياء ج١ ص٣٨ وما بعدها.

(٥) رواه البخارى كتاب المظالم باب ٣٠ حديث رقم ٢٤٧٥، والأشربة حديث ٥٥٧٨، والحدود حديث ٦٧٧٢ ومسلم كتاب الإيمان باب ٢٤ حديث ٢١١ - ٢١٣، والنسائى كتاب الأشربة باب ٤٢ حديث ٥٦٥٩، ٥٦٦٠ وابن ماجه كتاب الفتن باب ٣ حديث رقم ٣٩٣٦.

وقد قدَّم الغزاليُّ هذا التقسيمَ الثلاثيَّ ليواجهَ مشكلةَ التعارضِ بين القولِ بزيادةِ الإيمانِ ونقصانِه مع الاقتصارِ على التصديقِ فقط دونَ العملِ في تعريفِ الإيمانِ؛ لِيَسْهُلَ عليه القولُ بأنَّ الزيادةَ والنقصانَ في الإيمانِ تتعلقُ بعملِ الجوارحِ دونَ أصلِ التصديقِ؛ لينتهيَ الغزاليُّ بأنَّ التصديقَ هو الأساسُ القلبيُّ الذي ينبني عليه الإيمانُ، كأنَّ الإيمان شجرةٌ شامخةٌ جُذُورها تستمدُّ وتتغذَّى من القلبِ.

ويمكنُ لنا أنْ نقولَ إن الغزاليَّ بهذا التقسيم الثلاثي لمعاني الإيمان قد اقتربَ كثيرًا من تعريفِ المُحدِّثين والفقهاءِ كما سَيتضحُ قريبًا.

وعلماءُ أصولِ الدين مِنْ محققي الأشاعرةِ بعد ذلك يُسيرونَ على نفسِ النهجِ السابقِ في تفسيرِ حقيقةِ الإيمانِ على أنه التصديقُ مع زيادةٍ في الأدلَّةِ النقليةِ والعقليةِ لتدعيم هذا الأصلِ، الذي اعتبروه أبلغَ ردٍّ على من جَعَلَ العملَ ضِمْنَ حقيقةِ الإيمانِ من الخوارجِ والمعتزلةِ بحيثُ يكفرُ تاركُه، كما هو قولُ الخوارجِ، أو في منزلة بين المنزلتين ومُخلَّدٌ في النارِ كما هو رَأْيُ المعتزلة.

ويمكنُ لنا تلخيصُ الأدلَّةِ التي ساقها المتأخرون من الأشاعرةِ وهي مستخلصةٌ من اثنينِ من كبارِ المحققين، هما الإيجيُّ والسعد التفتازاني:

١ - الآياتُ الدالَّةُ على محليَّةِ القلبِ للإيمانِ نحو قوله - تعالى -: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[١]. ﴿إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[٢].

٢ - وفي السُّنَّةِ النبويةِ الشريفةِ دعاءُ الرسولِ ﷺ: «**اللَّهمَ ثَبِّتْ قَلْبي على دِيْنِكَ**»[٣]. وقولُه ﷺ لأسامةَ بنِ زيدٍ رضي الله عنه عندما قَتَلَ مَنْ قالَ (لا إلهَ إلَّا اللَّهُ): «**هلَّا شَقَقْتَ قَلْبَهُ**»[٤].

(١) المجادلة ٢٢

(٢) النحل ١٠٦

(٣) رواه الترمذى كتاب الدعاء حديث رقم ٣٤٤٤، و سنن ابن ماجه كتاب الدعء باب ٣٨٣٤.

(٤) رواه مسلم كتاب الإيمان حديث رقم ١٤١، وابن ماجه كتاب الفتن باب ١ حديث رقم ٣٩٣٠. بلفظ :.... «فَهَلاَّ شَقَقْتَ عَنْ بَطْنِهِ فَعَلِمْتَ مَا في قَلْبِهِ». قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ شَقَقْتُ بَطْنَهُ أَكُنْتُ أَعْلَمُ مَا في قَلْبِهِ؟ قَالَ : «فَلاَ أَنْتَ قَبِلْتَ مَا تَكَلَّمَ بِهِ وَلاَ أَنْتَ تَعْلَمُ مَا في قَلْبِهِ».

٣ - قواعدُ اللغةِ؛ فالعطفُ يقتضي المغايرةَ[١]، وعَدَمَ دخولِ المعطوفِ في المعطوفِ عليه.[٢]

٤ - فإذا جاءَ في الآياتِ الإيمانُ مقرونًا بالعملِ الصالحِ؛ حَكَمْنَا طبقًا للقاعدة السابقة: أنَّ الإيمانَ غيرُ العملِ الصالحِ.

٥ - المشروطُ لا يَدْخُلُ في شَرطِه[٣]؛ وذلك لامتناعِ اشتراطِ الشيءِ بنفسهِ[٤] ونحنُ نعلمُ أنَّ الإيمانَ شرطٌ لقُبولِ العملِ الصالحِ، والنتيجةُ أنَّ الإيمانَ غيرُ العملِ الصالحِ.

٦ - إذا ثبتَ الإيمانُ لمن تَرَكَ بعضَ الأعمالِ وخالفَ بعضَ الأوامرِ، فإذا كان العملُ ركنَ الإيمانِ؛ أُجيبَ بأنَّ الشيءَ لا يتحققُ بدون رُكْنِه[٥] لِنَخْرُجَ بنتيجةٍ: أنَّ العملَ ليسَ ركنًا في حقيقة الإيمان بلْ مُكَمِّلٌ له.

● **تعليق:**

هنا أسئلةٌ تفرِضُ نفسَها: لِمَ أخرجَ الأشاعرةُ عَمَلَ الجوارحِ من حقيقةِ الإيمانِ؟ وسؤالٌ آخر: ما منزلةُ العملِ عند مُحققي الأشاعرةِ؟ وهل هناكَ فَرْقٌ بين الأشاعرةِ والجهميةِ وخاصَّةً أنَّ كِلَيهما جعلَ الإيمانَ أمرًا داخليًا في النفسِ وأخرجَ عملَ الجوارحِ الظاهرَ مِنْ حقيقةِ الإيمان؟.

والمتأَمِّلُ في المنهجِ العَقَديِّ عند الأشاعرة؛ ابتداءً من شيخِهم الأكبر أبي الحسنِ الأشعريِّ حتى المتأخرين من المُبدِعين المضيفين الجديدَ للمذهبِ، منهجًا وعرضًا، وكذلك المُقلِّدين مِمَّنْ جَمَدَ المذهبُ على أيديهم من أصحابِ الحواشي المكرَّرَةِ، والتقريراتِ المعادة، الكلُّ تسيطرُ عليه فكرةُ الردِّ على المعتزلة.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٨٥.

(٢) السابق.

(٣) شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني ص٨٠ تحقيق د.أحمد مختار حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية ط١٤٠٨هـ١٩٨٨م.

(٤) السابق ص٨٠.

(٥) السابق.

وبابُ الأسماءِ والأحكامِ ينطبقُ عليه نفسُ الملاحظة، ويمكنُ أنْ يضافَ الردُّ على الخوارجِ في هذا البابِ بالذات؛ لأنهم من المخالفينَ للأشاعرةِ فيه مع المعتزلةِ، وقد ألحَّ الأشاعرةُ إلحاحًا شديدًا في الردِّ على المعتزلةِ والخوارجِ في إدخالهم عملَ الجوارحِ ضِمْنَ حقيقةِ الإيمانِ، والتزامهم لوازمَه، بإخراجِ التاركِ له من حظيرةِ الإسلام صراحةً عند الخوارج، وضِمْنيًا عند المعتزلة؛ حيثُ جعلوا مُرتَكِبَ الكبيرةِ مُشْترِكًا مع الكافرِ في الخلودِ في النَّارِ في الآخرة، فأمَّا في الدنيا فهو في منزلةٍ بين المنزلتين.

فالأشعريُّ حرَّكتهُ هذه الرغبةُ، فعرَّفَ الإيمانَ تعريفًا يردُّ به ردًّا حاسمًا على الخوارجِ والمعتزلةِ، ويتفقُ مع المحُدِّثين من زاويةِ عَدَمِ تكفيرِ المسلم بذنْبٍ ما لم يستحلَّه، وقد نَصَبَ نفسَهُ مدافعًا عن مقالاتِ المحُدِّثين في العقيدةِ، ولكنَّه في الحقيقةِ لم يَنَلْ رِضَا الطرفَين من المحدِّثين وخصومِهم على حدٍّ سواءٍ.

وفكرةُ الردِّ على المعتزلةِ هي السائدةُ عند علماءِ الأشاعرة، ولنأخذْ مثالًا واضحًا من أحدِ محققيهم الكبارِ، وهو السعدُ التفتازانيُّ؛ فبعد سَرْدِه للأدلَّةِ على أنَّ العملَ ليس داخلًا في حقيقة الإيمان، التي ذكرنا بعضها سابقًا، يقولُ: «**هذه الوجوهُ إنَّما تقومُ حُجَّةً على من يجعلُ الطاعاتِ رُكْنًا في حقيقة الإيمان، حيثُ إنَّ تاركها لا يكونُ مؤمنًا كما هو رَأْيُ المعتزلَةِ**»[1].

فهذا الحشدُ الهائلُ من الأدلَّةِ التي يطرحُها بقوةٍ علماءُ الأشاعرة؛ طلبًا للخروج من تَصَوُّرٍ ظنُّوه قطعيًّا لا يحتملُ شيئًا آخر، هو أنَّ إدخالَ العملِ كرُكْنٍ ضروريٍّ لحقيقةِ الإيمان تستلزمُ ـ لا محالة ـ القولَ بتكفيرِ مُرْتَكِبِ الكبيرةِ، وادِّعاء خلودِه في النار. ومعلومٌ أنَّ هذا القولَ يخالفُ أدلَّةً عديدةً من القرآنِ والسُّنَّةِ، تُثْبِتُ أنَّ مُرْتَكِبَ الكبيرةِ ليس كافرًا؛ أو لا يمكنُ أن يكونَ مُخَلَّدًا في النَّارِ.

وسنناقشُ هذا التصورَ المظنونَ قطعيتَه عندَ الكلامِ على الاتجاهِ الخامسِ في تعريفِ الإيمانِ.

---

(١) شرح العقائد النسفية ص٨٠.

منزلة العمل عند الأشاعرة:

اتَّضَحَ مما سبقَ أنَّ الأشاعرةَ لا يُدْخِلون العملَ في مُسمَّى الإيمان إلَّا على سبيلِ التوسعةِ المجازيةِ[1] فأصلُ الإيمانِ هو التصديقُ، والعملُ فروعُه؛ لأنَّ الأشاعرةَ يظنُّون أنَّ دخولَ عملِ الجوارحِ في حقيقةِ الإيمانِ يُؤدِّي حتمًا إلى تَبَنِّي قولِ الخوارجِ والمعتزلةِ في مُرْتَكبِ الكبيرةِ، وهو مرفوضٌ؛ لمخالفتَه لأدلةٍ عديدةٍ من القرآنِ الكريمِ.

ومع ذلك؛ فهل مِنَ المُمكِنِ القولُ بأنَّ إخراجَ الأشاعرةِ عملَ الجوارحِ من حقيقةِ الإيمان يعني أنَّهم يَتَّبِعونَ قولَ الجهمية بأنَّ الإيمانَ مُجرَّدُ معرفةٍ قلبيةٍ، وبالتالي لا يمكنُ الحكمُ بالكفرِ على أيِّ إنسانٍ حتى لو أتى بناقضٍ من نواقضِ الإيمانِ؛ كالسجودِ عن عَمْدٍ للأصنامِ مثلًا، أو هلْ يتبنَّى الأشاعرةُ وجهةَ المرجئةِ القائلين: لا يضرُّ مع الإيمان ذَنْبٌ، كما لا ينفعُ مع الكفر طاعةٌ.

ومن هنا كان لابُدَّ من معرفةِ منزلةِ العملِ عند الأشاعرةِ؛ فالباقلانيُّ يُصرِّحُ بأنه لا يُنْكِرُ كونَ الإيمانِ عقدًا بالقلبِ، وإقرارًا باللسانِ، وعملًا بالأركانِ، ويُفسِّرُه بأنه إخبارٌ عن حقيقةِ الإيمانِ الذي ينفعُ في الدنيا والآخرة[2]. أي الإيمان المُنْجِي، لا الذي يَفْصِلُ بين المسلمِ والكافر، كما هو مقصودُ الأشاعرة من إخراجِهم العملَ من حقيقةِ الإيمانِ.

أضفْ إلى ذلك أنَّ الباقلانيَّ يَفْصِلُ بين الإيمانِ والإسلامِ، فقد جعلَ الإيمانَ هو التصديق، ولكنَّه يقولُ: الإسلامُ هو الانقيادُ (والعملُ داخلٌ فيه)، والقاعدةُ عنده استحالةُ وجودِ تصديقٍ بلا انقيادٍ، يقولُ: «**ويستحيلُ أنْ يكونَ مُصدِّقًا غير منقادٍ، ولا يستحيلُ أنْ يكونَ منقادًا غيرَ مُصَدِّقٍ**»[3].

ظهرَ لنا أنَّ الباقلانيَّ، وهو أحدُ أئمةِ الأشاعرةِ الكبارِ، يُفَرِّقُ بين تعريفِ الإيمانِ

---

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص٢٤٨، الإرشاد الجويني ص٣٣٤، شرح العقائد النسفية ص٧٨، الفصل ج٣ ص١٠٧ وكذلك النظامية الجويني ص٨٥، الإنصاف للباقلاني ص٣٤، الملل والنحل للشهرستاني ص١٠٢، تحفة المريد للبيجوري ص٤٣.

(٢) الإنصاف الباقلاني ص٨٦.

(٣) السابق ص٨٠.

الذي يُنْجِي صاحبَه يومَ القيامةِ من العذابِ، وتعريفِ الإيمانِ الذي يَفْصِلُ بين المسلمِ والكافرِ، وكذلك عنده تفرقةٌ واضحةٌ بين الإيمانِ والإسلامِ؛ فالأول تصديقٌ، والثاني عملٌ.

وبهذا نعلمُ أنَّ للعملِ عند الباقلاني منزلةً عظيمةً، ولكنَّه لم يجعلْه في حقيقةِ الإيمانِ حتى لا يقعَ فيما وَقَعَ فيه المعتزلةُ والخوارجُ، وهو لا يُنْكِرُ تعريفَ المُحدِّثين للإيمانِ، ولكنَّه يُفسِّرَهُ تفسيرًا خاصًا؛ لكي لا يلتزمَ بلوازمِ القائلين بالتكفير.

وأبو منصور البغداديُّ ينقلُ عن المُحدِّثين ويُسميِّهم أصحابهَ: «**أنَّ الإيمانَ جميعُ الطاعاتِ؛ فرضُها ونفلُها**» وهو على ثلاثةِ أقسام:

١ـ الإيمانُ باللَّهِ ـ تعالى ـ وبِكُتُبِهِ...إلخ، وهو فارقٌ بين المسلمِ والكافرِ، ومُنْقِذٌ لصاحبه من الخلودِ في النَّارِ.

٢ـ أداءُ الفرائضِ واجتنابُ الكبائرِ، وله فائدةٌ في الدنْيا بإعطائِه شهادةَ العدالة من أهلِ الإيمان، وفي الآخرةِ يُنْقَذُ من النار.

٣ـ أداءُ الفرائضِ والنوافلِ مع البُعْدِ عن الذنوبِ بكاملِها، ويصبحُ صاحبُه من أهلِ الدرجاتِ العُليا في الجنَّةِ.

فَنَرَى عندَ البغداديِّ دقةً في التقسيم، تَنُمُّ عن فَهْمٍ عميقٍ لمنهج المُحدِّثين في الإيمانِ، ونَرَى كذلك وضعًا لمنزلةِ العملِ في موضِعِها الصحيح، مُبتعدًا عن شَطَطِ أهلِ التكفيرِ، وعَنْ انحرافِ المُسْقطين للعملِ من الجهميةِ وأهلِ الإرجاءِ بالمعنى المذمومِ عند السلفِ.

إمامُ الحرمين الجُوينيُّ بعدَ نَقْلِه عن أئمةِ السَلَفِ تعريفَ الإيمانِ بأنَّه معرفةٌ بالجَنانِ، وإقرارٌ باللسانِ، وعملٌ بالأركانِ[١] ـ يَذْكُرُ أنَّ إدراجَ الطاعاتِ تحتَ اسمِ الإيمانِ غيرُ بعيدٍ في التسميةِ، فاللَّهُ ـ تعالى ـ سمَّى الصلاةَ إيمانًا[٢] في قولِه ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾[٣].

---

(١) النظامية ص٩.

(٢) السابق.

(٣) البقرة :١٤٣

وأبو حامدٍ الغزاليُّ يجعلُ من العملِ جزءًا مُتمِّمًا للإيمانِ وأساسِه، كأنه جسدُ إنسانٍ، والتصديقُ بمثابةِ رأسِه التي لا يمكنُ تَصَوُّرُ الإنسانِ بدونها، والعملُ كأنه جوارحُ الإنسانِ. ولا يفوتُ الغزاليَّ أنْ يستدلَّ على ذلك بقولِ الرسولِ ﷺ: «**لا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِيَ وهُوَ مُؤْمِنٌ**». فالذي يقعُ في جريمةِ الزنا إيمانُه لم يتمْ، فالنفيُ نفيُ كمالٍ وتمامٍ، لا نَفْيٌ لحقيقةِ الإيمانِ[١].

ويُبشِّرُ الغزاليُّ أولئك الذين أحسنوا وقدَّموا ـ مع التصديقِ ـ حُسْنَ العملِ قائلًا: أَبْشِرْ برحمةٍ من اللهِ وبالنجاةِ، إنْ جَمَعْتَ بينَ الإيمانِ والعملِ الصالحِ[٢]. أمَّا الذين ابتعدوا عن التصديقِ والعملِ الصالحِ فهلاكُهُم أمرٌ مقطوعٌ به. وصِنْفٌ آخر قد صدَّقَ ولكنَّه قصَّر في العملِ، فما مصيرُه في الآخرة؟ هنا لا يمكنُ الحكمُ القاطعُ سواءٌ بالنجاةِ ـ كما قال المرجئة ـ أو بهلاكٍ ـ كما قالتْ المعتزلةُ والخوارجُ ـ إنما هو تحتَ المشيئة، إن شاء اللَّهُ عَذَّبه، وإن شاء عَفَا عنه. ولا بُدَّ من الاجتهادِ في العملِ، وإلَّا فالأمرُ في ذلك خَطَرٌ[٣] أيَّ خطرٍ. والغزاليُّ بهذا الفهم قد ابتعدَ مسافاتٍ بعيدة تمامًا عمَّن يجزمُ بنجاةِ المُصدِّقِ بغيرِ عملٍ من غُلاةِ المَرجئةِ.

علمنا مما سبقَ أنَّ الإيمانَ عند الجهميةِ معرفةٌ بالقلب؛ ولا يُحْكَمُ بالكفرِ على الشخصِ الذي أظهر عملًا من أعمالِ الكفر إلَّا إذا انتفت المعرفةُ عن قلبه، ولكنَّ الشهرستانيَّ يُؤكِدُ أن المرءَ الذي يشهدُ شهادةَ الحقِّ بأنْ لا إلهَ إلا اللَّهُ وأنَّ مُحمَّدًا رسولُ اللَّهِ، ولم يُنْكِرْ شيئًا مما جاءَ به وأُنزل عليه ـ فهو مُؤمنٌ، فإنْ حَضَرَهُ الموتُ على ذلك كان مؤمنًا عند اللَّه وعند الخَلْقِ.[٤]

أمَّا إذا صَدَر منه ما يخالفُ هذه الشهادةَ يُحْكَمُ عليه بالكفرِ، يقولُ: (وإنْ طَرَأَ عليه ما يضادُّ إيمانَه ذلك ـ والعياذُ باللَّهِ ـ حُكِمَ عليه بالكفرِ عند ذلك)[٥] ودليلُ أبي

(١) إحياء علوم الدين ج١ ص١٤٤.
(٢) فيصل التفرقة ج١ ص١٥٨ ضمن مجموعة القصور العوالي.
(٣) السابق.
(٤) نهاية الإقدام ص٤٧٢.
(٥) السابق نفسه.

الفتح التواتر المُفْضِي إلى اليقينِ مِنْ دعوةِ النبيِّ ﷺ الخَلْقَ جميعًا إلى الإيمانِ بِكَلِمَتي الشهادةِ.

ولا يمكنُ بعدَ ذلك الحكمُ على الأشاعرةِ بأنهم يُوافقون الجهميةَ في بابِ الأسماءِ والأحكامِ أو في تعريفِ الإيمانِ. فقد سَلَكَ الأشاعرةُ مَسْلَكًا وَسَطًا في هذا البابِ بعيدًا عن تعريفِ الجهميةِ والمرجئةِ، وإفراطِ الخوارجِ والمعتزلةِ؛ فالسعدُ التفتازانيُّ يُحقِّقُ في العلاقةِ بين الأعمالِ والتصديقِ الذي هو أساسُها، فيتجِهُ إلى أنها ركنٌ من الإيمانِ الكاملِ، وليس تاركُها تاركًا لحقيقةِ الإيمان؛ خلافًا للخوارجِ والمعتزلةِ، وينقلُ ذلك عن الشافعيِّ.(١)

ونلاحظُ أنَّ الأشاعرةَ بهذا الربْطِ أقربُ إلى السلفِ منهم إلى الجهميةِ والمرجئةِ، فشارحُ الطحاويةِ ينقلُ إجماعَ أهلِ السُّنَّةِ على عَدَمِ تكفيرِ تاركِ العملِ؛ يقولُ: (وأجمعوا على أنَّ العبدَ لو صدَّقَ بقلبه، وأقرَّ بلسانِه، وامتنعَ عن العملِ بجوارحِهِ؛ فإنه يكونُ عاصيًا للّهِ ولرسولِه، ومُستحقًّا للوعيدِ المذكورِ في القرآنِ والسُّنَّةِ).

ومما سَبَقَ يتضحُ الفرقُ بين الأشاعرةِ والجهميةِ في تعريفِ الإيمانِ ومنزلةِ العملِ من النصوصِ، لأنَّ الذين ربطُوا الأشاعرة بالجهميةِ لا يُفَرِّقُون بين المعرفةِ والتصديقِ، ومُحققوا الأشاعرةِ عندَهم تفريقٌ واضحٌ بينهما(٢)، وكذلك لم يلتزمْ الأشاعرةُ باللوازمِ الباطلةِ لمقولةِ الجهميةِ؛ فَهُمْ يقولون: الإيمانُ يزيدُ وينقصُ، ويَحكُمونَ بالكُفْرِ على مَنْ أتى بناقضٍ من نواقضِ الإيمانِ؛ سواءٌ القوليَّةُ أم الفعليةُ، وليس عندهم مفاسدُ مقولاتِ المرجئةِ.

❑ الاتجاهُ الرابعُ: الإيمانُ هو التصديقُ والإقرارُ:

ذهبَ أصحابُ هذا الاتجاهِ إلى أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ والإقرارُ، وَهُمْ فقهاءُ الحنفيَّةِ والماتريديةِ(٣)، ومالَ مَعَهُمْ إلى نفسِ الاتجاه عبدُ اللّهِ بنُ سعيدٍ التميميِّ(٤)،

(١) شرح العقائد النسفية ص٨٠.
(٢) راجع الفصل ج٣ ص١٠٥، ١٠٦.
(٣) الفقه الأكبر ص٥٨ وكذا التوحيد للماتريدي ص٣٧٣ وما بعدها. تحقيق د.فتح اللّه خليف دار الجامعات المعرفية بدون تاريخ.
(٤) أصول الدين للبغدادي ص٢٤٩.

ويصفُ أبو عبيدٍ القاسِم بن سلام أصحابَ هذا الاتجاه - على الرغم من اختلافِه معهم - بأنهم أهلُ عِلْمٍ وعنايةٍ بالدين؛ بخلافِ مَنْ زَعَمَ أنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ القلبيَّةُ فقط، وَهُمْ الجهمية. وينظرُ إليهم أبو عبيدٍ على أنهم ليسوا من أهلِ العلمِ ولا الدِّينِ، يقولُ: (اعلمْ رحمكَ اللَّهُ أنَّ أهلَ العلم والعنايةِ بالدين افترقوا في هذا الأمرِ فَرِيقين)[1] فأشارَ إلى الفرقةِ الأُولى، (وَهُمْ أصحابُ الحديث) بأنهم يتصورونَ الإيمانَ أنه تصديقٌ قلبيٌّ، وإقرارٌ لسانيٌّ، وعملٌ يظهرُ عَلَى الجوارحِ، أمَّا الفرقةُ الثانيةُ، وَهُمْ الفقهاءُ الأحنافُ، فقد مالتْ إلى أنَّ الإيمانَ بالقلوب والألْسِنة[2] أمَّا أعمالُ الجوارحِ فقد نظروا إليها على أنَّها ليستْ جُزْءًا من ماهيَّةِ الإيمان، بلْ هي - على حدِّ تعبيرِ أبي عُبيدٍ - تَقوى وبرٌّ، وليستْ من الإيمانِ.[3]

فها هنا خلافٌ بين المُحدِّثين والحنفيَّةِ حولَ طبيعةِ عَمَلِ الجوارحِ، ولكنَّهُ خِلافٌ يندرجُ تحتَ طائلةِ ما يُمكِنُ أنْ يُطْلَقَ عليه: الخلافُ المشروعُ بين أهلِ العلمِ والدينِ، وليسَ كالخلافِ بين العلماءِ وأهلِ البدعِ الذين يريدونَ فَرْضَ أهوائِهم، وإلصاقَ غرائبِ الميولِ والانحرافاتِ بهذا الدينِ. ولكن بطبيعةِ الحالِ لا يمنعنا ذلك من مُنَاقَشَةِ وإبداءِ الرأْيِ فيه وتَقْوِيمِه في إطارِ احترامِ أصحابِه وتَبْجِيلِهم؛ لأنهم أهلُ عِلْمٍ وعنايةٍ بالشريعةِ المكَرَّمَةِ.

ومَكْمَنُ النزاعِ بينَ جُمهورِ المحدِّثين من ناحيةٍ والأحنافِ من ناحيةٍ أُخْرَى في منزلةِ العملِ، فالأولونَ يَقُولون: هو جزءٌ من تعريفِ الإيمانِ، والآخرونَ يقولون: هو تَقوى وبرٌّ؛ لأنَّ حقيقةَ الإيمانِ لا تعني إلَّا التصديقَ القلبيَّ والإقرارَ اللسانيَّ.

ولا بُدَّ من التنبيهِ إلى أنَّ كلا الفريقينِ يرى العملَ مطلوبًا وتاركُه مذموم مستحق للوعيد. ولا يفوتنا ذكر تأكيدات الأحنافِ أنَّ العملَ من ثمارِ التصديقِ ومن مقتضياتِه[4]، لذا وصف ابنُ تيمية هذا النزاعَ بأنَّه لفظيٌّ غيرُ مؤثرٍ، فقال: «نزاعُ

(١) الإيمان لأبي عبد القاسم بن سلام ص٥.
(٢) السابق ص٦.
(٣) السابق ص٦.
(٤) راجع شرح الطحاوية ص٢٧٤.

المنازعِ في أنَّ الإيمانَ في اللغةِ: هل هو اسمٌ لمجردِ التصديقِ دون مقتضاه أو اسمٌ للأمرين؛ يؤول إلى نزاعٍ لفظي»(١)

فإذا اتضحَ أنه نزاعٌ لفظي، فلا حاجة لاتهامِ أبي حنيفة بالإرجاءِ، ما دام قد وُجِد اتفاقٌ على أنَّ «اللَّه يعذب من يُعذِّبُهُ من أهلِ الكبائرِ بالنارِ ثم يُخرجهم بالشفاعةِ، كما جاءت الأحاديث الصحيحة بذلك، وعلى أنَّه لا بُدَّ في الإيمانِ أنْ يتكلم بلسانِه، وعلى أنَّ الأعمالَ المفروضةَ واجبةٌ، وتاركها مستحق للذم والعقاب»(٢) فإذا كان الأمرُ كذلك؛ فلا يُمْكِنُ وصْفُ هذا النزاع إلا بأنه نزاعٌ لفظي، وسببُ ذلك واضحٌ «**فالإيمانُ إذا أُطلِقَ دخلتْ فيه الأعمالُ**»(٣) وكذلك القولُ بأنَّ الإيمانَ اعتقادٌ وقولٌ، والعمل من مقتضياتِ ما في القلبِ، لا يترتبُ عليه فسادٌ ـ على حدِّ تعبيرِ شارحِ الطحاوية(٤).

فأصحابُ المقالاتِ الذين أرَّخوا للفرقِ الإسلاميةِ بعضهم يضعُ أبا حنيفة وأصحابَه ضمن فرقِ المرجئةِ المتعددةِ(٥)، ولكنْ ينبغي التنبيه أن هناك نوعين من المرجئةِ: مرجئةُ الفرقِ، والمرجئةُ الخالصةُ، وقد وُضع أبو حنيفة ضمن قوائمِ المرجئةِ الخالصةِ، وإذا استفتينا كُتبَ المقالاتِ عن معنى الإرجاءِ لا نجدُ إجابةً واحدةً، بل إجاباتٍ متعددةً.

ومن إيضاحِ معاني الإرجاءِ ومقارنتها بآراءِ أبي حنيفة؛ يظهرُ مدى صحةِ الاتهامِ من عدمِه:

١ ـ الإرجاءُ بمعنى التأخيرِ، أي: تأخيرُ العملِ عن النيةِ والعقد(٦).

٢ ـ الإرجاءُ تأخيرُ حكمِ صاحبِ الكبيرةِ إلى يومِ القيامةِ، فلا يُحكَمُ عليه في

---

(١) شرح الأصفهانية لابن تيمية ص١٤٣. دار الكتب الإسلامية القاهرة ١٣٨٥هـ١٩٦٥م.
(٢) السابق ص١٤٣.
(٣) رسالة الفرقان لابن تيمية ص٢٨.
(٤) ابن أبي العز الحنفي ـ شرح العقيدة الطحاوية ص٢٦٧.
(٥) راجع مقالات الإسلاميين ج١ ص٢١٩.
(٦) الملل والنحل ص١٤٢ ج١.

الدنيا بجنةٍ أو نارٍ.[١]

٣ - المرجئةُ قومٌ يقولون: لا يضرُّ مع الإيمانِ معصيةٌ، كما لا ينفعُ مع الكفرِ طاعةٌ[٢] وهو يعني أنه لا اعتبار ولا نظر للعملِ مطلقًا من حيثُ الأثرِ سلبًا أو إيجابًا.

٤ - المرجئةُ عِندَهُمْ صاحبُ الكبيرةِ لا يُعذَّبُ أصلًا، وإنما العذابُ في الآخرةِ مقتصِرٌ على الكفارِ. وهذا المعنى قريبٌ من اتجاه الملطي[٣] في نقاشِه للمرجئة[٤].

ويتضحُ مما سبقَ في التعريفِ الأولِ أنَّ كلَّ مَنْ يُؤَخِّرُ العملَ عن مُسمَّى الإيمانِ يُطْلَقُ عليه مُرْجِئًا، ومِنْ هنا جاءَ هذا اللقبُ لأبي حنيفةَ من جِهَةِ المحدِّثين، وَهُمْ يعتبرونَ كلَّ مَنْ أَخَّرَ العملَ عَنْ عَقْدِ الإيمانِ مُرجئًا، وقد سبقَ التوضيحُ أنَّ الخلافَ بين أبي حنيفةَ والمُحدِّثين في تعريفِ الإيمان خلافٌ يسيرٌ، بلْ وينقلُ ابنُ تيميةَ عن الأئمةِ أنَّ الخلافَ فيها مِنْ جِنْسِ الخلافِ في الفروعِ، على الرغْمِ من الحُكْمِ على هذا الصنيعِ أنَّه بِدْعةٌ.[٥]

ومِنَ المعلومِ أنَّ الخوارجَ يحكُمونَ بالكفرِ على أصحابِ الكبائرِ، والمعتزِلَةُ يقولونَ بأنَّهم في منزلةٍ بينَ المنزلتين، ومُخَلَّدُونَ في نارِ جهنَّمَ؛ فهما مُتَّفِقانِ في المآلِ الأخروي، مختلفانِ في الحكْمِ الدنيويِّ، فكلُّ مَنْ لمْ يحكمْ على صاحبِ الكبيرةِ بكُفْرٍ؛ فهو عند الخوارجِ مُرجئًا، ومَنْ يتركُ الحكمَ على صاحبِ الكبيرة، ويُوكِّلُهُ للمشيئةِ الإلهيةِ؛ فهو عند المعتزلةِ مُرجئًا.

ومن هنا جاء لَقَبُ الإرجاءِ بالمعنى الثاني لأبي حنيفة من جِهَةِ المعتزلةِ، ومِنْ جهةِ

(١) السابق.

(٢) التعريفات للجرجاني ص٢٦٨ وراجع التبصير في الدين ص٦٠.

(٣) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسين الملطى العسقلانى من فقهاء الشافعية من أهل ملطية وتوفي بها سنة ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م له كتب منها التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. انظر غاية النهاية ٦٧/٢، طبقات الشافعية ١١٢/٢، الأعلام ٣١١/٥.

(٤) راجع التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص٤٣ وما بعدها لأبي الحسين الملطي الشافعي ت٣٧٧هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري ط١ ١٤١٨هـ١٩٩٧م، وراجع الفصل لابن حزم ج٣ ص١٢٨ وقارن الشريعة للأجري ص١٠١ وما بعدها تحقيق محمد حامد الفقي دار الكتب العلمية بيروت ط١٤٠٣هـ١٩٨٣م.

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل. المجلد الأول ص٣٤٥.

الخوارجِ، فالمعتزلةُ جعلوا عَدَمَ القطعِ بالعقابِ، وتفويضَ الأمرِ إلى اللَّهِ - تعالى - يغفرُ إنْ شاءَ - على ما هو معروفٌ عن جماهير المسلمين - إرجاءً، ولذلك عَدُّوا أبا حنيفة بهذا الاعتبار مُرجئًا. وقد جَزَمَ المُقْبِليُّ(١) - وهو مِنْ المدافعين عن المعتزلةِ - أنها من أخطاءِ المعتزلةِ؛ لأنَّ دخولَ العُصاةِ تحتَ المشيئةِ الإلهيةِ، إنْ شاءَ اللَّهُ عَذَّبهم، وإنْ شاءَ غَفَرَ لهمْ، هذا صريحُ الكتابِ والسُّنَّةِ(٢).

أمَّا الخوارجُ فقد اعتبروا كلَّ مَنْ لم يحكمْ على صاحبِ الكبيرةِ بالكفرِ مُرجئًا. والعلماءُ كانوا على وَعْيٍ منذُ وقتٍ مُبَكِّرٍ بمقولةِ الخوارجِ، واتهامِهم مَنْ يناقضُ وجهتهم ورَمْيِهِ بالإرجاءِ، وكذلك عندهم فَهْمٌ ثاقب للفُرُوقِ بين المُرجئةِ الحقيقية، ومَنْ يُتَّهَمُ بالإرْجاءِ على سبيلِ المُجازَفةِ أو التطاولِ، فقد دَخَلَ عبدُ اللَّهِ بنُ المبارك مدينةَ الري، وهو العالِمُ العابدُ المجاهدُ، صاحبُ الصِّيتِ الذائعِ، والْتَقى برجلٍ صاحبِ عبادةٍ، ولكنَّ المظنونَ به أنه يميلُ إلى مقولاتِ الخوارجِ، فقامَ الرجلُ إلى ابنِ المبارك، وقال له: (يا أبا عَبدِ الرحمنِ، ما تقولُ فيمن يَزني ويَسْرِقُ ويشْرَبُ الخمرَ(٣) فأجابَه ابنُ المباركِ بما تعارَفَ عليه علماءُ الحديثِ والسُّنَّةِ قائلًا له: لا أُخْرِجُهُ من الإيمانِ(٤) فردَّ عليه الرجلُ ردًّا ينمُّ عما يُضْمِرُهُ من ميلٍ للخوارجِ، واستهزاءٍ بكلٍّ من يخالفُ ما هُمْ عليه من آراء، تحملُ سِمَةَ التَشدُّدِ، فانعكستْ على طِباعهم وخُلُقِهمْ وتعامُلِهمْ: فقال: يا أبا عبدِ الرحمن على كِبَرِ السنِّ صرتَ مُرجئًا(٥) فأجابَ الشيخُ إجابةً تحملُ طابعَ الهدوءِ والرفْقِ، وتَنْطوِي على فهمٍ للفروقِ الدقيقةِ بين مقولةِ المرجئةِ، ومقولةِ أهلِ الحديثِ والسنَّةِ، فقالَ: لا تقبلُني

(١) صالح بن مهدى بن على المقبلى مجتهد من أعيان الفقهاء ولد في قرية مقبل في جهة لاعة من بلاد كوكان باليمن في شمال الغربى من صنعاء سنة ١٠٤٧ هـ/ ١٦٣٧م وتوفى سنة ١١٠٨هـ/ ١٦٩٦م من مؤلفاته العلم الشامخ في إيثار الحق على الأباء والمشايخ. انظر البدر الطالع ١/٢٨٨، والدر الفريد ص ٣٧، والأعلام ٣/١٦٧.

(٢) العلم الشامخ لصالح المقبلي ص٩٩ وما بعدها دار البيان دمشق ١٩٨١م

(٣) عقيدة الصابوني من مجموعة الرسائل المنيرية ص١٢٤.

(٤) السابق.

(٥) عقيدة الصابونى ص ١٢٤.

المرجئةُ، فالمرجئةُ تقولُ حسناتُنا مقبولةٌ، وسيئاتُنا مغفورةٌ)[١]

فالجزمُ بقبُولِ الحسناتِ، وغفرانِ السيئاتِ، والنجاةِ لكلِّ مَنْ يحملُ إيمانًا، هو السمةُ التي تُميِّزُ أهلَ الإرجاءِ، وهم لا يقبلونَ في صُفوفهم أحدًا إلَّا إذا كان موسومًا بتلك السماتِ. ويضيفُ ابنُ المبارك: «**لو علمتُ أني قُبِلتْ منِّي حسنةٌ شهدتُ أنَّني من أهلِ الجنة**»[٢] فالمرءُ المؤمنُ يخافُ من عَدَمِ القُبولِ، ومِنْ ثَمَّ لا يستطيعُ الجزمَ به، وبالتالي لا يَعرفُ ما مصيرُه؛ هلْ هُو في الجَنَّةِ أم في النَّارِ.

فالوعيُ بمعنى الإرجاءِ وما يقابِلُهُ جعلَ ابنَ المباركِ يردُّ هذه الردودَ الحاسمة على مَنْ يَرْمِي أهلَ العلمِ من أهلِ الحديث والسُّنَّةِ بالإرجاءِ دونَ تحقيقٍ عِلْمِيٍّ نزِيهٍ، بل الاتهامُ لمجرَّدِ مخالفةِ وجهتهم التكفيرية.

أما الإرجاءُ بالمعنى الثالثِ والرابعِ، وخُلاصَتُه أنَّ المعصيةَ لا تَضُرُّ الإيمانَ مهما فعلَ الشخصُ، وتَجرَّأَ على رَبِّه، وبارزه بالعصيانِ، وعلى الرغْمِ من حالِ هذا الشخصِ، يجزمُ المرجئةُ بنجاتِه في الآخرةِ، ولا يُعَذَّبُ أصلًا، ما دام يملكُ التصديقَ القلبيَّ والإقرارَ اللسانيَّ.

والمقطوعُ به براءةُ أبِي حنيفةَ منه، فالمعلومُ من سِيرَتِه وشهادةِ القَاصِي والداني له بأنه صاحبُ عَمَلٍ، ظلَّ طوالَ حياتُه يفتي، ويخرجُ للعملِ، فكيفَ يُصَرِّحَ للناسِ: أنْ اتركوا العملَ؛ فأنتم ناجون بدونه، اكتفاءً بما في قلوبِكُمْ، وما تقولُه ألسِنَتُكم. يقولُ الشهرستانيُّ: (والرجلُ مع تخريجه في العملِ كيف يُفتي بتركِ العملِ)[٣] أو يَدْعُو إلى ذلك، ولعلَّ فتواهُ بأنَّ الإيمانَ لا يزيدُ ولا ينقصُ؛ سَهَّلَتْ على خُصُومِه رَمْيَهُ بالإرجاءِ.

والحاصلُ أنَّ الإرجاءَ ليسِ له مفهومٌ اصطلاحيٌّ واحدٌ، بل له مفاهيمُ عديدةٌ، وله مفهومٌ عامٌّ إذا أخذنا به أَدْخَلْنَا فيه أُناسًا كثيرين من أهلِ الحديثِ والفقهِ، وهو متبادرٌ إلى المعنى اللُّغوي أي: تأخيرُ العملِ عن مُسمَّى الإيمانِ، مع اليقينِ بأنَّ العملَ

(١) السابق.
(٢) السابق.
(٣) الملل والنحل ص١٢٤.

من مقتضياتِ الإيمانِ، ولازمٌ من لوازِمِه، مذمومٌ تاركُهُ.

وله مفهومٌ خاصٌ لم يَقُلْ به إلَّا أهلُ البِدَعِ بمعنى: تأخيرِ العملِ عن مُسمَّى الإيمانِ مع الحكمِ بعدمِ ضَرَرِ تركِ العملِ على الإيمانِ، ولعلَّ نكيرَ العلماءِ الأقدمين مُنْصَبٌّ على هذا النوعِ من الإرجاءِ، أما الإرجاءُ بالمفهومِ العامِّ؛ فَنَقْدُ العلماءِ له من بابِ سَدِّ ذرائعِ البدعةِ.

وَقَدْ عَلِمنَا من قبلُ أنَّ الخلافَ بين المرجئةِ بالمعنى العامِّ وبينَ أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ خلافٌ لفظيٌ يسيرٌ، بِشَرْطِ الجزمِ بأنَّ العملَ مطلوبٌ، وتارِكُهُ مُسْتَحِقٌ للذمِّ، مُعَرَّضٌ للعقابِ، لأنَّ السمةَ الأساسيةَ للإرجاءِ القولُ بنجاةِ الإنسانِ بدونِ عملِ الجوارحِ.

❑ الاتجاهُ الخامسُ: الإيمانُ هو التصديقُ والإقرارُ والعملُ:

مِنْ أصحابِ الاتجاهاتِ السابقةِ من اعتبرَ الإيمانَ مجرَّدَ معرفةٍ قلبيةٍ لا تُغْني، ولا تُسْمِنُ من جُوْعٍ، ولا أَثَرَ لها في سلوكِ المرءِ، وبالتالي يفقدُ المسلمُ أفضلَ ما يحرِصُ عليه الدينُ من ظهورِ الشخصيةِ المؤمنةِ؛ متميزةً ظاهرةً، ذاتَ خصائصَ تُنافي العقائدَ الباطلةَ المخالفةَ لها، عقدًا وسلوكًا.

ومنهمْ مَنْ اعتبرَ التصديقَ القلبيَّ والإذعانَ الباطنيَّ هو الإيمانُ، ولكنَّهم - وإن فَرَّقُوا بين الإسلامِ والإيمانِ - إلَّا أنَّ اتجاهَهُمْ هذا كان له أثرٌ سيِّئٌ أدَّى إلى جَرْأةِ بعضِ العُصاةِ والمُجرمين، وادِّعائهم كمالَ الإيمانِ القلبيِّ معَ المخالفةِ الواضحةِ لظواهرِ الشريعةِ.

ومنهم مَنْ اعتبرَ مُجرَّدَ الإقرارِ دونَ التصديق إيمانًا، وهذا ظاهرُ البطلانِ لمَنْ يَمْلِكُ أدنى معرفةٍ بالقرآنِ والسُّنَّةِ، فلو صَدَقَتْ رُؤْيَتُهُمْ لما كان هناك موضعٌ لذمِّ النفاقِ والمنافقين؛ لأنَّهم مِنْ أكثرِ الناسِ ادعاءً للإيمانِ اللسانيِّ المُجرَّدِ.

ومنهم مَنْ ضَمَّ إلى التصديقِ القلبيِّ الإقرارَ اللسانيَّ، ولم يُدْخِلْ عملَ الجوارحِ في مُسمَّى الإيمانِ، وهذه الوجهةُ على الرغْمِ من محاولةِ أصحابِها ضبطه ضَبْطًا

عِلْميًا إلَّا أنه لم يَسْلَمْ من مؤاخذاتِ ونقدٍ.

ومِنْ هُنا تظهرُ أهميةُ الاتجاهِ الذي رسَّخ مفهومَ الإيمان، وعرَّفَهُ تعريفًا جامعًا (فهو تصديقٌ بالقلبِ، وإقرارٌ باللسانِ، وعملٌ بالجوارحِ)[١] وهذا هو المنقولُ عن أئمةِ السلفِ، وجمهورِ الفقهاءِ والمحُدِّثين، وجمعٍ من المتكلِّمين.[٢]

وقد قالَ عامَّةُ الخوارجِ، وجمهورُ المعتزلةِ بهذا التعريفِ للإيمانِ، شارَكُوا فيه أهلَ الحديثِ والسُّنَّةِ، ولكنْ هناك فروقٌ واضحةٌ بينهم وبين السَّلَفِ من أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ؛ سنحاولُ تَوْضِيحَها سواءٌ في أَصْلِ التعريفِ وفي النتائجِ المترتبةِ عليهِ.

فالإيمانُ له معالمٌ وحدودٌ، لا بُدَّ من إبرازِها؛ لتظهرَ وجهةُ هؤلاءِ العلماءِ وما مَدَى قُرْبِها أو تطابُقِها مع القرآنِ الكريمِ والسُّنَّةِ النبويةِ المُطَهَّرةِ؟ فالإيمانُ له أساسٌ يُقَامُ عليه البناءُ الذي يُكمِّلهُ؛ فهو بمثابةِ أَصْلِ البناءِ الذي لا يصلحُ بدونِه، وإنْ حَصَلَ فهو بناءٌ متهاوٍ، لا يثبتُ، ولا يقرُّ له قرارٌ.

والأساسُ الذي يُقَامُ عليه البناءُ هو: (الإيمانُ باللَّهِ ورسولِهِ، وهو الذي ينقلُ الإنسانَ من الكُفْرِ إلى الإيمانِ)[٣] فالأساسُ أَصْلِ الإيمانِ، والمُكَمِّلاتُ شُعَبٌ له، ينقصُ بها ويزيدُ. يعملُ المرءُ الصالحاتِ يزدادُ بها رصيدُه الإيمانيُّ، وكلَّما قَصَّرَ في الصالحاتِ نَقَصَ هذا الرصيدُ، ولكنْ ليستْ كلُّ الأعمالِ الصالحةِ التقصيرُ فيها يُنْقِصُ الإيمانَ، ولكنَّهُ يَنْقُصُ بانفرادِ أصلهِ عن بعضِ فُروعِه[٤] لأنَّ فروعَ الإيمانِ ليستْ على وتيرةٍ واحدةٍ مِنْ حيثُ المساواةِ والأهميةِ في الشرعِ الشريفِ، ولذلك فهو «ينقصُ بانفرادِ أصلِه وبعضِ فُروعِه عمَّا يفي منها، مما اشتملَ عليه الخطابُ والتكليفُ»[٥]، فهو الفيصلُ المفرِّقُ بين ما يَنْقُصُ به الإيمانُ أو يزيدُ.

---

(١) الشريعة للآجري ص١١٩ وانظر الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام ص١٨، الفصل لابن حزم ج٣ ص١٠٦، الإيمان لابن منده ج١ ص٣٣٢ / المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ص٤٧، أصول الدين للبغدادي ص٢٤٩.

(٢) راجع النظامية الجويني ص٩، أصول الدين ص٢٤٩ شرح العقائد النسفية.

(٣) شعب الإيمان للبيهقي ج١ ص١٤٤.

(٤) السابق.

(٥) شعب الإيمان ج١ ص١٠٦.

ومثالُ ذلكَ في شخصٍ آمنَ وصلَّى، فيقالُ: إنَّ إيمانَه قد ازدادَ، وآخرُ وَجَبَتْ عليه الصلاةُ، فَلَمْ يُصَلِّ، لابُدَّ أنْ يقالَ: إنه ناقصُ الإيمانِ، بل هو فاسقٌ عاصٍ، ويمكنُ اعتبارَها قاعدةً تنطبقُ على سائرِ الأركانِ[١] ولكنَّ النوافلَ (تاركُها لا يكونُ عاصيًا على الرغْمِ من تسميةِ عملِه نُقْصانًا).

والمعروفُ عند أصحابِ هذا الاتجاهِ أنهم يُطْلِقُون مُسمَّى الإيمانِ على جميعِ الطاعاتِ المفروضةِ منها والمسنونَةِ، فالإيمانُ هو جميعُ الطاعاتِ فرضُها ونفلُها[٢].

ولا يكتفونَ بهذا التعريفِ المُجْمَلِ الذي قد يُفْهَمُ منه تكفيرٌ لتاركِ بعضِ الطاعاتِ؛ ولذلك يُقَسِّمون الإيمان إلى ثلاثة أقسام:

القسمُ الأولُ: لا يجوزُ لأيِّ مُكَلَّفٍ أنْ يتركَهُ بحالٍ من الأحوالِ، وهو الأمورُ الاعتقاديةُ الواجبةُ، يقولُ البغداديُّ حاكيًا تَصَوُّرَ علماءِ الحديثِ والسُّنَّةِ: (قِسْمٌ يَكْفُرُ المُكَلَّفُ بتركِه، وهو اعتقادُ ما يجبُ اعتقادُه والإقرارُ بما اعتقدَه)[٣] فالتصديقُ والإقرارُ بما فيهما من إذعانٍ للقلبِ والجوارحِ؛ أصلٌ لا يمكن رفعهُ والاستغناءُ عنه بحالٍ.

القسم الثاني: هو الذي لا يُعَدُّ تاركُه كافرًا، بل يسمى عاصيًا فاسقًا يقول البغداديُّ: (قِسْمٌ يَفْسُقُ بتركِهِ أو يَعْصِي ولا يَكْفُرُ إذا لم يَجْحَدْهُ، وهو مفروضُ الطاعاتِ؛ كالصلاةِ والزكاةِ والصيامِ والحجِ واجتنابِ المحارمِ)[٤] فلم يخرجْ تاركُ هذا القسم من حظيرةِ الإسلامِ إلَّا بالإنكارِ والجحودِ.

القسمُ الثالثُ: يُعَدُّ صاحبُه مُقَصِّرًا محرومًا يخطأُ، ولكنَّهُ لا يُرمَى بفسقٍ ولا كفرٍ، وهو تاركُ النوافلِ ومستحباتِ السُّنَنِ، يقولُ البغداديُّ: «**قِسْمٌ يكونُ بتركِه مخطئًا للأفضلِ، غير فاسقٍ، ولا كافرٍ، وهو ما يكونُ من العباداتِ تطوعًا**»[٥]

---

(١) السابق.
(٢) أصول الدين ص٢٤٨.
(٣) السابق ص٢٤٨.
(٤) أصول الدين ص ٢٤٨.
(٥) السابق ص٢٤٦.

فالمفرِّطُ في النوافلِ يُنْصَحُ بالحثِّ عليها، ولا يُوجَّهُ إليه اتهامٌ.

هذا التَصَوُّرُ لمفهومِ الإيمانِ ومنظومتِه التقسيمية عند السَلَفِ وأصحابِ الحديثِ ليس مقصورًا نقلُه على البغداديِّ فقط، بل يشتركُ البيهقيُّ معه في نفس النهجِ، وإن عَرَضَهُ بشكلٍ مختلفٍ إلى حدٍّ ما، وقد جَزَمَ البيهقيُّ بأنها طريقةُ أكثرِ أهلِ الحديث.[(١)]

ولكي ينتقلَ الشخصُ من مستنقعِ الكفرِ إلى روضةِ الإيمانِ؛ لا مفرَّ له من التصديقِ القلبيِّ، والإقرارِ اللسانيِّ.[(٢)] وشَرْطُ الإقرارِ اللسانيِّ دليلُه القرآني قولُه ـ تعالى ـ: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾[(٣)].

وهكذا نَرَى أمرًا إلهيًا للمؤمنين بأنْ يَنْطِقوا بألسنتهم: (آمنَّا)، ويشترطُ أن يُسْبَقَ بتصديقٍ قلبيٍّ، وإلَّا فالقولُ العاري عن الاعتقادِ القلبيِّ ليس بإيمانٍ، قال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾[(٤)] بل إنَّ صاحبَه يُعَدُّ من المنافقين الذي صرَّح القرآنُ بأنهم في الدركِ الأسفلِ من النارِ.

أما الدليلُ من السُنَّةِ النبويةِ المُشرَّفَةِ على اشتراطِ الإقرارِ قولُ الرسولِ ﷺ: «**أُمِرْتُ أَنْ أُقاتِلَ الناسَ حتَّى يَقُولُوا لا إلهَ إلَّا اللَّهُ، فإذا قالُوها مَنَعُوا مِنّي دِمَاءَهُمْ وأَمْوالَهُمْ إلَّا بِحَقِّها وحِسَابُهم عَلَى اللَّهِ**»[(٥)].

ووجهُ الدلالةِ هو الكفُّ عَمَّنْ قال كلمةَ التوحيدِ بلسانِه. ودليلُ اشتراطِ التصديقِ الباطنيِّ من السُنَّةِ المُشرَّفَةِ ـ أيضًا ـ قولُه ﷺ لأبي هريرة: «**اذْهَبْ فَمَنْ لَقِيتَ يشهدُ ألَّا إلهَ إلَّا اللَّهُ مُستيقنًا بها قَلْبُهُ فَبَشِّرْهُ بِالجَنَّةِ**»[(٦)]. ووجهُ الدلالةِ بشارةُ مَنْ

---

(١) الاعتقاد ص٩٨.

(٢) الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام ص١٨.

(٣) البقرة :١٣٦. (٤) الحجرات :١٤.

(٥) رواه البخارى كتاب الإيمان باب ١٧ حديث رقم ٢٥، ومسلم كتاب الإيمان باب ٨ حديث رقم ١٣٨، والدارقطنى كتاب الصلاة باب ٤ حديث رقم ٩١٠، ٩١١.

(٦) رواه النسائى كتاب البيوع باب ٩٦ حديث رقم ٤٦٧٩، ٤٦٨ وأحمد حديث أسيد بن حضير حديث رقم ١٨٤٧١ - ١٨٧٣.

تيقَّنَ قلبُه معاني الشهادةِ، وبمفهومِ المخالفةِ: لا بشارةَ لمن لم تَصِلْ هذه الشهادةُ إلى سويداء قلبهِ، متيقنًا بها، والأحاديثُ في هذا المعنى كثيرة.(١)

فالإقرارُ - كما سَبَقَ - إيمانٌ، والتصديقُ - كما اتضحَ - إيمانٌ، والطاعاتُ الظاهرةُ - أيضًا - إيمانٌ، ودليلُ ذلك قولُ القرآنِ الكريم: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾(٢).

بذلك أخبرَ الحقُّ - تبارك وتعالى - أنَّ المؤمنين هُمْ الذين جَمَعُوا هذه الأعمالَ، وهي من جوامعِ الإيمانِ(٣) فالمؤمنُ إذا ذَكَرَ اللَّهَ وَجِلَ قلبُهُ؛ وارتكابُ المعاصي ومخالفةُ الأوامرِ؛ ليستْ من أماراتِ الوَجَلِ، كما تدلُّ الآياتُ على أنَّ تلاوةَ الآياتِ يزدادُ بها المؤمنُ إيمانًا.

لكنَّ التخلفَ عن الفرائضِ والقُعودَ عن الواجباتِ سبيلٌ إلى نُقْصانِ الإيمانِ وضياعِه من القلبِ، وأصحابُ هذا الوصفِ المخزِي غيرُ داخلين في عِداد المؤمنين الصادقين لنقصانِ إيمانهم أو تلاشيه. وينضمُّ إلى الدليلِ السابقِ قولُه عَزَّ مِنْ قائل -: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾(٤).

ووجهُ الدلالةِ (أنَّ الطاعاتِ كلَّها إيمانٌ ولولا ذلك لم يَكُنْ الفسوقُ تركُ الإيمانِ)(٥) لأنَّ اجتنابَ الذنوبِ والخطايا مِنَ الإيمانِ. ودليلٌ آخرُ مُستمدٌّ من قولِه - تعالى -: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾(٦). وينْقُلُ البيهقيُّ(٧) إجماعَ

(١) يراجع في ذلك شعب الإيمان للبيهقي ص١١٨ ج١.
(٢) الأنفال : ٢ - ٤.
(٣) شعب الإيمان ج١ ص١٣٩.
(٤) الحجرات ٧.
(٥) شعب الإيمان ج١ ١٤٩.
(٦) البقرة : ١٤٣.
(٧) أحمد بن الحسين ابن علي أبو بكر من أئمة الحديث وله شعب الإيمان، ودلائل النبوة، والاعتقاد، وغير ذلك كثيرمن المصنفات المعروفة النافعة. ولد في بيهق عام ٣٨٤ هـ وتوفي في نيسابور عام ٤٥٨ هـ

المُفسِّرين على أنَّ المرادَ بالإيمان هنا: الصلاة[١]. وإذا ثَبتَ هذا التفسيرُ يصبحُ إطلاقُ الإيمانِ على أيِّ طاعةٍ غيرُ مستبعدٍ في التسميةِ (فكلُّ طاعةٍ إيمانٌ إذْ لا فارقَ بينهما)[٢] وهو استدلالٌ قويٌّ تشهدُ له نصوصٌ مُتعدِّدَةٌ .

فالأدلةُ من السُّنَّةِ النبويةِ المشرَّفة على أنَّ الإيمانَ بمعنى الطاعاتِ مُتعدِّدَةٌ، منها قوله ﷺ: «**الإيمانُ بِضْعٌ وَستُّونَ شُعْبَةً، والحياءُ شُعْبَةٌ مِنْ شُعَبِ الإيمانِ**). **والأحاديثُ في هذا المعنى كثيرةٌ، منها حديثُ: «الطهُورُ شَطْرُ الإيمانِ»**[٣] فقدْ جعَلَ الطهورَ من الإيمانِ.[٤]

نَقْدُ علماءِ الحديثِ والسُّنَّةِ للاتجاهاتِ التي أخرجتْ العملَ من مُسمَّى الإيمانِ

سَبَقَ ذِكْرُ الآراءِ التي تستبعدُ العملَ من مُسمَّى الإيمان، وأنَّ لبعضِهم أسبابًا قويةً جعلتهم يتمسكونَ تمسُّكًا شديدًا بإخراجِ العملِ من مُسمَّى الإيمانِ. وهنا نَعْرِضُ لنقدِ علماءِ الحديثِ والسُّنَّةِ لوجهتهم، فقدْ استدلَّ الذين أخرجوا العملَ من مُسمَّى الإيمان ـ وَهُمْ المتكلمون من الأشاعرةِ الماتريدية ومَنْ وافَقَهُمْ من الفِرَقِ والمذاهبِ الإسلاميةِ ـ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[٥]. ووجهُ الدلالةِ ـ كما يراه هؤلاء ـ أنَّ عَطْفَ العملِ الصالحِ على الإيمانِ يدلُّ على أنهما لا يمكنُ أنْ يكونَ شيئًا واحدًا؛ لأنَّ العطفَ يقتضي المغايرةَ، ولذا مالُوا إلى أنَّ الإيمانَ هو التصديقُ القلبيُّ، والعملُ ليس داخلًا فيه.

وكذلك قولُه ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾[٦]، فكما أفردَ العملَ الصالحَ بالذِكْرِ في الآية الكريمة

---

(١) أورد ابن كثير هذا التفسير للإيمان بمعنى الصلاة ولكنه أورد تفسيرًا آخر مروي عن ابن عباس أن إيمانكم بمعنى تصديقكم ج١ ص٢٧٨.

(٢) شعب الإيمان ج١ ص١١٩.

(٣) رواه مسلم كتاب الطهارة باب ١ حديث رقم ٥٥٦، والترمذى كتاب الدعوات باب ٩١ حديث ٣٨٥٩، والدارمى كتاب الطهارة باب ٢ حديث ٦٧٨.

(٤) شعب الإيمان ج١ ص٩٨: ص١٢٠ وانظر أيضًا الإيمان لأبي عبيد ص١١٢.

(٥) البقرة : ٢٧٧.

(٦) العصر: ٣.

الأُولى؛ أفردَ التواصي بالحقِّ والتواصِي بالصبرِ مع أنَّهما من العملِ الصالحِ بالاتفاقِ، فهذه مثلُ تِلْكَ.

ويناقشُ علماءُ الحديثِ والسُّنَّةِ وجهة هذا الفريق من المُتَكَلِّمين وغيرِهم، بالوقوفِ على معنى الآيتين الكريمتين؛ فالعطفُ له أسبابٌ وجيهةٌ دقيقةٌ في ذاتِ الوقْتِ؛ لأنَّ الإيمانَ المذكورَ قبلَ العملِ الصالح، المقصودُ به مَنْ دَخَلُوا في الإسلام، أي: مَنْ اكتملتْ عندَهُمْ مرتبتُه الأُولى، فَلَهُمْ أحقيَّةُ الصعودِ لمرتبتِهِ الثانيةِ وهي العملُ، ولا يلزمُ من ذلك تباينٌ ولا تغايرٌ.

يقولُ البيهقيُّ: «**إنما معناه أنَّ الذين آمنوا أقلَّ الإيمانِ، وهو الناقلُ من الكفرِ حتى ارتَقَى إيمانُهم من درجةِ الأقلِّ إلى الأكمل**»[(١)]؛ فالإيمانُ الأولُ بمعنى التصديقِ وهو إيمانٌ باللَّهِ، والثاني إيمانٌ بمعنى العملِ، وهو إيمانٌ باللَّهِ، فهما نوعانِ من الإيمانِ متغايرانِ (فلذلك سُمِّيا باسمين مختلفين) [(٢)]، ولكنهما في النهاية أجزاءٌ لمحتوىً واحدٍ كبيرٍ يشملُ الجميعَ.

فظاهرةُ اقترانِ الإيمانِ بالعملِ الصالح عن طريقِ العَطْفِ له سرٌّ؛ يُوَضِّحُه ابنُ تيميةَ بعيدًا عن القولِ بالتغايرِ المُطْلَقِ الذي قاله المتكلِّمون، فهو من «**بابِ عطفِ الملزومِ على لازِمِه**»[(٣)] إشارةً إلى أنَّه لا يُتَخَيَّلُ ولا يُتَصَوَّرُ إيمانٌ في القلبِ ثم لا يتبعُه عملٌ صالحٌ، يدلُّ عليه، وأنه لا يَصِحُّ من الشخصِ أنْ يكتفيَ بما في القلبِ مجردًا، أما إذا ذُكِرَ الإيمانُ بدونِ ذِكْرِ العملِ الصالح معه؛ فإنه يدخلُ فيه «**العملُ الواجبُ تضمنًا ولزومًا**»[(٤)]، وإذا ذُكِرَ مع العملِ الصالحِ؛ فإنه في هذه اللحظة يكونُ (مذكورًا بالمطابقةِ والنَّصِ)[(٥)] وهذه طريقةُ القرآنِ الكريمِ في ذِكْرِ الإيمانِ مع العملِ الصالحِ، سواءٌ أكانا مقرونَين أمْ غيرَ مقرونَين.

---

(١) شعب الإيمان ج١ ص١٣٢.

(٢) السابق.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج٧ ص١٩٨.

(٤) شرح الأصفهانية لابن تيمية ص١٣٨.

(٥) السابق.

وقد استدلَّ المتكلمون - أيضًا - بغيرية الإيمانِ عن العملِ الصالح بحديثِ الجاريةِ المشهورِ، فقد قالَ الرسولُ ﷺ للصحابيِّ: «**اعتِقْهَا، فإنها مُؤْمِنَةٌ**»(١) لمَّا سألها عن اللَّهِ - تعالى -، وأقرَّتْ به، وشهدتْ للرسولِ ﷺ بالرسالةِ.

فالإيمانُ معناه الشهادةُ لها بدخولها الإسلامَ الذي يترتبُ عليه الأحكام الدنيوية، ومنها استحقاقُ العتقِ، فهيَ رقبةٌ مؤمنةٌ، أما الإيمانُ المنْجي من العذابِ يومَ القيامةِ، فأمرٌ آخر، يُعَدُّ الأولُ تمهيدًا له، ولا يعتبرُ نهايةَ المطافِ فيه.

يقولُ ابنُ تيميَّةَ: (إنما أخبرَ عن تلكَ الأَمَةَ بالإيمانِ الظاهرِ الذي عُلِّقَتْ به الأحكامُ الظاهرة)(٢) في الدنيا، أما الإيمانُ المُتَعلَّقُ بالنجاةِ في الآخرةِ؛ فَلَهُ مواصفاتٌ أعلَى، وإن كانَ هذا أساسًا له، ولا يمكنُ الاستغناءُ عنه بحالٍ. فالإيمانُ القلبيُّ شرطٌ أساسيٌّ غير قابلٍ للسقوطِ أصلًا، ومِنْ ثَمَّ فلا خلافَ عليه مطلقًا بين علماءِ الفِرَقِ الإسلاميَّةِ على اختلافِ مشاربهم، عدا ما يُفْهَمُ أو ما يلزمُ من كلامِ الكرَّاميةِ.

والذي يُعَضِّدُ الوجهةَ التفسيريةَ لحديثِ الجاريةِ أنَّ سعدًا لمَّا شَهِدَ لرجلٍ بأنه مؤمنٌ؛ ليترتبَ عليه عطاءٌ ماليٌّ دنيويٌّ للرجلِ، ولا يُعْطَى إلَّا لمن أَقرَّ باللَّه ربًّا وبالإسلامِ دينًا وبمحمدٍ رسولًا، أرادَ الرسولُ ﷺ أنْ يُفْهِمَ سعدًا أنَّ الإيمانَ درجةٌ أعلى، تتضمنُ شهادةً بنجاةِ الرجلِ يومَ القيامةِ من النَّارِ كليَّةً، وهذا ليس لآحادِ الناس أنْ يقولوا على رجلٍ أنه من أهلِ الجنَّةِ. ولذلك فينبغي الاكتفاءُ بالشهادةِ له بالإسلام؛ لأنها مبلغُ عِلْمِنا عن الناس، فنحن نَحْسَبُ ونظنُّ ولا نُزَكِّي على اللَّهِ أحدًا.(٣)

وكذلك قولُ المتكلِّمين: إنَّ الإيمانَ جاء شرطًا للعملِ؛ والمشروطُ لا يدخلُ في

(١) رواه مسلم كتاب المساجد باب ٧ حديث ١٢٢٧، ١٢٢٨، وكتاب السلام ٥٩٤٩ - ٥٩٥١، وأبو داود كتاب الصلاة باب ١٧٢ حديث ٩٣٠ والأيمان والنذور باب ١٦ حديث ٣٢٨٢، وكتاب الطب باب ٢٣ حديث ٣٩٠٩ والنسائي كتاب السهو باب ٢٠ حديث ١٢١٨.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج٧ ص٢١٥.

(٣) راجع السابق ج٧ ص٢١٥ وما بعدها.

شَرْطِه. جوابُ ذلك أنَّ الإيمانَ تصديقٌ وإقرارٌ، وهو ناقلٌ من الكفرِ إلى الإسلامِ، والعملُ مُكَمِّلٌ له، فهذه شُعْبَةٌ وهذه شعبةٌ، والكلُّ في النهايةِ يُطلَقُ عليه إيمانٌ.

وأخيرًا قولُهم إنَّ العملَ ليس ركنَ الإيمانِ بدليلِ إثباتِ الإيمانِ لمن تَرَكَ بعضَ الأعمالِ، فلو كانَ العملُ هو الإيمانُ أو رُكْنُهُ لما جازَ إثباتُ إيمانٍ لمن قصَّرَ في العملِ الصالحِ، وما وَرَدَ ما يثبت الإيمانَ لمن ضَيَّعَ بعضَ الأعمالِ الصالحاتِ، فلا يجوزُ لنا القولُ بأنَّ العملَ جزءٌ من ماهيَّةِ الإيمانِ أو رُكْنِه.

حقيقةُ الأمرِ أنَّ هذه الحُجَّةَ فيها قوةٌ ووجاهةٌ إذا تَصَوَّرْنَا الإيمانَ على أنه شيءٌ واحدٌ، وماهيةٌ لا تقبلُ التبعيضَ والانقسامَ. والمعلومُ ورودُ نصوصٍ من الشرعِ الشريفِ ترفضُ هذا التصورَ وتتجهُ إلى تبعيضِ الإيمانِ، وقابليته للانقسامِ(١) على ما سيأتي.

● الفَرْقُ بين أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ والخوارجِ والمعتزلةِ:

سبق الكلام على أنَّ الخوارجَ والمعتزلةَ يشتركونَ مع أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ في تعريفِ مُوحَّدٍ للإيمانِ بأنه: تصديقٌ قلبيٌّ، وإقرارٌ لسانيٌّ، وعملٌ جوارحيٌّ. وفيما يلي تحديدُ الفروقِ بين الفريقين:

أولًا: الخوارج:

مع أنَّ الخوارجَ تتفقُ - كما سبق - مع أهلِ الحديثِ في تعريفِ الإيمانِ إلَّا أنهم ينفردونَ عنهم في أمرٍ بالغ الأهميةِ؛ لأن الخوارجَ تعتبرُ الإيمانَ ماهيَّةً غير قابلةٍ للانقسامِ أيْ: إذا ذهبَ بعضُه ذهبَ كلُّه. ولا بُدَّ أن ينتجَ عن هذا الفهمِ تكفيرُ أصحابِ الكبائرِ، وإخراجُهم من دائرةِ المؤمنين ووضعُهم مع الكافرين.

فاعتبارُ العملِ ضِمْنَ الإيمانِ، داخلٌ في ماهيته، وعَدُّه شرطًا لصحة الإيمان - أمرٌ انفردتْ به الخوارجُ عن جمهورِ السلفِ وعلماءِ الحديثِ والسُّنَّةِ، فهمَا - وإنْ اتفقا في البداية - افترقا في النهايةِ والمآلِ، فقد تطابقا في إدخالِ العملِ ضِمْنَ مُسمَّى الإيمانِ، ولكن اختلفا في النتيجة.

---

(١) هذه الفكرة مبسوطة في رسالة الفرقان لابن تيمية ص٣٥ ومنهاج السنة ص٢٠٥، ٢٠٦.

فالإيمانُ عند الخوارجِ، بجوارِ أنَّه أمرٌ غيرُ قابلٍ للتبعيضِ أو القسمةِ، وكذلك ليس له إلَّا قِسْمٌ واحدٌ من ناحيةِ المآلِ في الآخرةِ ـ فهو بالاعتبارِ الدنيويِّ والأخرويِّ شيءٌ واحدٌ، فالعملُ شَرْطُ صحةٍ في الأمرين كليهما.

أما الجمهورُ فيفرِّقُ بين الإيمانِ المتعلِّقِ بأحكامِ الدنيا والإيمانِ المتعلِّقِ بالنجاةِ الكاملةِ أو الإيمانِ المُنْجِي من الخلودِ في النَّارِ، فيعترفُ الجمهورُ بالتدرُّجِ والتَشَعُّبِ، فالبدايةُ من القلبِ بالتصديقِ والإذعانِ، ويُطْلِقُ عليه بعضُ العلماءِ عملَ القلبِ. وبهذا الاعتبارُ يمكنُ أَنْ يُعَدَّ العملَ (عمل القلب) شرطًا لصحةِ الإيمانِ، وهو كذلك شرطٌ للنجاةِ من الخلودِ في النارِ. أمَّا باقي عملِ الجوارحِ عامَّةً فهو شرطٌ لكمالِ الإيمانِ المُنْجِي صاحبَه من النَّارِ.

هذه النظرةُ التفصيليةُ للإيمانِ ومنزلةِ العملِ منهُ، تدورُ مع النصوصِ القرآنيةِ والنبويةِ حيثُ دارتْ، ولا تحتاجُ بعدَها لمصادماتٍ بين النصوصِ؛ يترتبُ عليها تأويلاتٌ تعسفيةٌ ناتجةٌ عن النظرةِ الجزئيةِ الضيقةِ أو تقعيدِ قواعدَ ابتداءً، دونَ إحصاءٍ للنصوصِ القرآنيةِ التي يَنْظُرُ إليها العلماءُ الراسِخون على أنَّها تنتظمُ تحتَ وحدةٍ عضويةٍ ناتجةٍ عن وحدةِ المصدرِ الذي جاءتْ منه.

ولجوءُ العلماءِ إلى هذا التفصيلِ كان في الحقيقة ردًّا على الموقفِ التشدديِّ التعسفيِّ للخوارجِ، فَقَدْ اعتبروا أنَّ الإيمانَ هو جميعُ الفرائضِ مع تركِ الكبائرِ كُلِّها[1] وأنه لا ينقسمُ ولا يتشعبُ ولا يتبعضُ، وإذا زالَ منه جزءٌ زالَ جميعُهُ، ومِنْ ثَمَّ فصاحبُ الكبيرةِ كافرٌ مُشْرِكٌ؛ لأنَّه بكبيرتهِ فقدَ إيمانَه، ولم يَبْقَ له شيءٌ، مع أنَّه يمكنُ أنْ يقالَ لهم: إنَّهُ فقدَ جزءًا من الإيمانِ؛ لأنه خالفَ بعضَ الأحكامِ الشرعيةِ، ولم يُخالفْها جملةً، ولكنَّهم اعتبروا فقدانَ الجزءِ فقدانًا للكلِّ.

واستدلَّ الخوارجُ على تكفيرِ صاحبِ الكبيرةِ بِعِدَّةِ أحاديثَ، أوردَها أبو عبيدٍ القاسمُ بن سلام في كتابِ الإيمانِ، وهذه بعضُها[2]:

(١) راجع أصول الدين للبغدادي ص٢٤٩.
(٢) كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام ص٤٠،٤١.

١ـ حديثُ النبيِّ ﷺ : «**لا يَزْنِي الرجلُ حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ**»(١).

٢ـ وكذلك حديث: «**مَا هُوَ بِمُؤْمِنٍ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ غوائِلَهُ**»(٢).

٣ـ وحديث: «**لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ**»(٣)

٤ـ وحديث: «**مَنْ أَتَى سَاحِرًا أَوْ كَاهِنًا فَصدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ أَوْ أَتَى حَائِضًا أَوْ امرأةً فِي دُبِرِهَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ**»(٤).

٥ـ وحديث: «**سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ**»(٥).

هذه الأحاديثُ وغيرُها مذهبُ الخوارجِ فيها أنَّ ألفاظَ نَفْيِ الإيمانِ أو لفظَ الكفرِ معناه: الردةُ والخروجُ عن الإسلامِ. ويَرَى أبو عبيدِ القاسمُ بن سلام أنَّ هذه النصوصَ التي استندَ إليها الخوارجُ في تكفيرِ أصحابِ الكبائرِ لا تُزِيلُ إيمانًا ولا تُوجِبُ كفرًا، ولكنَّها تَنْفِي عن الإيمانِ حقيقتَه وإخلاصَهُ الذي وَصَفَ الحقُّ ـ تبارك وتعالى ـ أهلَه واشترطَهُ عليهم في مواضِعَ من كتابِه الكريم(٦)؛ فصفاتُ المؤمنِ الحقِّ في القرآنِ الكريمِ تتمثَّلُ في الجهادِ، والخشوعِ، وَوَجَلِ القلبِ، والمحافظةِ على

---

(١) رواه البخاري في الأشربة (٥٥٧٨)، وفي الحدود (٦٧٧٢)، ومسلم في الإيمان (٥٧ / ١٠٠)، وأبو داود في السنة (٤٦٨٩)، والترمذي في الإيمان (٢٦٢٥)، والنسائي في السرقة (٤٨٧٠)، وابن ماجه في الفتن (٣٩٣٦)، وأحمد ٢ /٢٤٣، ٣١٧، ٣٧٦، كلهم عن أبي هريرة.

(٢) رواه البخارى بلفظ : (بوايقه : شره) كتاب الأدب باب ٢٩ حديث ٦٠١٦ وحديث أبى شريح الخزاعى رقم ١٦٨١٦، ومسلم كتاب الإيمان حديث ٦٦.

(٣) رواه البخارى كتاب العلم باب ٤٣ حديث ١٢١، وكتاب المغازى باب ٧٧ حديث ٤٤٠٥ وكتاب الديات باب ٢ حديث ٦٨٦٩ وكتاب الفتن باب ٨ حديث ٧٠٨٠، ومسلم كتاب الإيمان باب ٢٩ حديث ٢٣٢، والنسائى كتاب تحريم الدم باب ٢٩ حديث ٤١٣١، وابن ماجه كتاب الفتن باب ٥ حديث ٣٩٤٢، وأحمد حديث جرير بن عبد الله ١٩٦٨٦، ١٩٧٣٧.

(٤) رواه مسلم بلفظ : «من أتى عرّافًا...» كتاب السلام باب ٣٥ حديث ٥٩٥٧، وأحمد حديث بعض أزواج النبى ﷺ حديث ١٧٠٩٠.

(٥) رواه البخارى كتاب الإيمان باب ٣٦ حديث ٤٨، ومسلم كتاب الإيمان باب ٢٨ حديث ٢٣٠، والترمذى كتاب البر والصلة باب ٥٢ حديث ٢١١١، وكتاب الإيمان باب ١٥ حديث ٢٨٤٦، والنسائى كتاب تحريم الدم باب ٢٧ حديث ٤١٠٩، ٤١١٠، وأحمد مسند عبد الله بن مسعود حديث ٣٧١٩، ٤٢٠٨، ٤٢٦٣.

(٦) كتاب الإيمان لأبى عبيد ص ٤٠.

الصلواتِ، والتوكُّلِ، والصدقاتِ، وغيرِ ذلكَ، فهذه سماتُ أهلِ الإيمانِ الحقِّ، فإذا جاءتْ الذنوبُ انْتَفَي الإيمانُ، وبَقِيَ أصلُه الذي دَخَلَ فيه، وهو عَقْدُ الإسلامِ،

وبتلك النظرةِ التحليليةِ لا تَسْتَوجِبُ الكبائرَ كُفْرًا ولا رِدَّةً؛ لأنَّ المعاصي والذنوبَ منافيةٌ فقط «**للشرائطِ التي أخذَها اللَّهُ على المؤمنين**»[1]؛ ولكنَّها لا تُنافي أصلَ الإيمان

ومن المعلوم كذلك أنَّ «**الفسوقَ يخالفُ ما عليه المؤمنونَ من أماناتٍ وتبَعَاتٍ يُعْرَفُونَ بها؛ لذَا فهي تَنْفِي عنهم حقيقتَهُ ولم يَزُلْ عنهم اسمُه**»[2] وهو العَقْدُ الأَوَّلِيُّ المعروفُ شرعًا بالإسلامِ، الذي يتعاملُ من خلالِه الفردُ داخلَ المجتمعِ المسلمِ وتنطبقُ عليه أحكامُهُ.

ونحنُ في واقعِ حياتِنا نستعملُ تلكَ المعاني الواردةَ في الحديثِ، فننفي صَنْعَةَ الحرفيِّ بعدَ إتمامِ صَنْعتِه لوجودِ عيوبٍ في الصنْعةِ، ولا نقصدُ بطبيعةِ الحالِ انتفاءَ عملِه كُلِيَّةً، وعلى هذه الطريقةِ يسوقُ أبو عبيد مثالًا من استعمالِ العربيِّ لِنَفْيِ الصنعةِ عن الصانعِ؛ لأنَّه غيرُ مُحْكَمٍ في صَنْعَتِهِ، فالعربُ تقولُ لمنْ أساءَ في عَمَلِه: «**ما صنعتَ شيئًا، ولا عملتَ عملًا**»[3].

فالأحاديثُ التي يحتجُّ بها الخوارجُ في دعواهُمْ التكفيريةِ الباطلةِ تسيرُ على نفسِ سنن اللُّغةِ العربيةِ، واستعمالِ العربيِّ لها، وفي السُّنَّةِ النبويةِ المُشرَّفةِ هذا الاستعمالُ المتعارفُ عليه عند العربِ في الرجلِ الذي خَفَّفَ الصلاةَ فقال له الرسولُ ﷺ: «**ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ**»[4]، فهو مُصَلٍّ بالاسم غيرُ مُصَلٍّ بالحقيقةِ[5].

فيما سبقَ كانَ الحديثُ عن الآثارِ التي تَنْفِي الإيمانَ عن أصحابِ المعاصِي وقد

---

(١) كتاب الإيمان لأبي عبيدة ص ٤١.

(٢) السابق.

(٣) كتاب الإيمان لأبي عبيدة ص ٤٤.

(٤) رواه البخاري كتاب الأذان باب ٩٥ حديث ٧٥٧ وباب ١٢٢ حديث ٧٩٣ وكتاب الاستئذان باب ١٨ حديث ٦٢٥٢، ومسلم كتاب الصلاة باب ١١ حديث ٩١١، وأبو داود كتاب الصلاة باب ١٤٩ حديث ٨٥٦، والترمذي كتاب الصلاة باب ١١٤ حديث ٣٠٤.

(٥) السابق.

تحدَّدَ الموقفُ منها. بَقِيَ الحديثُ عن الآثارِ التي تُثْبِتُ الكفرَ لمن فَعَلَ بعضَ المعاصي، يبينُ أبو عبيدٍ مَوقِفَه منها؛ بأنها لا تحتوي على إثباتِ الكفرِ لمن ارتكبَ هذه المعاصِي، وإنما تشتملُ على زَجْرٍ شديدٍ للمؤمنِ عن تلك الكبائرِ التي هي طريقُ الكفارِ ونهجهم المستمرُّ، فلا تليقُ بأهلِ الإيمان.

يقول أبو عبيدٍ: «فإنَّ معناها عندنا ليستْ تُثْبِتُ على أهلِها كُفرًا وشِرْكًا يُزيلانِ الإيمانَ عن صاحبِه، إنَّما وجُوهها من الأخلاقِ والسُنَنِ التي عليها الكفارُ والمشركون»[1] فلا ينبغي للمؤمنين أن يكونوا كذلك، ولا يتركُنا أبو عبيدٍ دونَ أن يذكرَ آثارًا تفسيريَّةً عن الصحابة وغيرِهم من التابعين والأئمة، تُؤَكِّدُ وتثبتُ وجهته. ففي قولِه - تعالى -: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[2] فعبدُ اللَّهِ بنُ عباسٍ[3] رضي الله عنه يقولُ في تفسيرِ الآية الكريمة: أنَّ لفظ الكُفْرِ فيها ليس بِكُفْرٍ يَنْقِلُ من المِلَّةِ. وقوله - تعالى -: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[4] **يقولُ أبو عبيدٍ:** (معناها عندَ أهلِ التفسيرِ أنَّ مَنْ حَكَمَ بغيرِ ما أنزل اللَّهُ، وهو على مِلَّةِ الإسلام، كان بذلك الحُكمِ كأهلِ الجاهلية، إنما هو أنَّ أهلَ الجاهليةِ كذلك كانوا يفعلون)[5].

فمن ارتكبَ مُحرَّمًا من الكبائرِ الواردةِ في بعض الأحاديثِ الموصوفِ صاحبُها فيها بالكفرِ، وهو مؤمنٌ باللَّهِ واليومِ الآخرِ مؤدٍّ للفرائضِ؛ فلا يُحكَمُ عليه بالكفرِ، بل هذه الأفعالُ بريدٌ إلى الكفرِ، ومِنْ أفعالِ الكُفَّارِ، فلا يُتَصَوَّرُ ولا يَنْبغي أنْ تَصْدُرَ ممَّن أسلمَ وجهه للَّهِ، ورَضِي باللَّهِ ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ رسولًا. والذي منعنا أن نحكمَ بالكفرِ على مَنْ كان هذا حالُه؛ أنَّ أدلةَ الشرعِ اليقينيةَ تتجهُ إلى

---

(١) السابق ص٤٧.

(٢) المائدة ٤٤.

(٣) صحابى ولد قبل وفاة الرسول بثلاث عشرة سنة وتوفى سنة ٧٨ هـ بالطائف وكان أبرز فقهاء المدينة وهو ابن عم النبي ومن أكثر الصحابة تفسيرا للقرآن، انظر طبقات ابن سعد ج ٢ ص ١٢١، ١٢٢، وابن الأثير أسد الغابة ج ٣ ص ١٩٣.

(٤) المائدة ٥٠.

(٥) كتاب الإيمان لأبى عبيدة ص٤٧.

قاعدةٍ أساسيةٍ: أنه لا يتحققُ مُسمَّى الكفرِ والشركِ، الذي تزولُ به أحكامُ الإسلام، ويكونُ صاحبُه مرتدًّا إلَّا بكلمةِ الكفرِ خاصةً، دونَ غيرِها[1]. والمقصودُ بكلمةِ الكفرِ هنا هو جِنْسُ الكفرِ عامَّةً. ومِنْ هنا لا يجوزُ تسميةُ أَحَدٍ من أهلِ القبلةِ كافرًا إلَّا إذا أنكر ما عُلِمَ من الدين بالضرورةِ، كما نطقتْ بذلك السننُ والآثارُ المتعددةُ.

ومنه نعلمُ بطلانَ ما ذهبتْ إليه الخوارجُ من تكفيرِ صاحبِ الكبيرةِ، وأنَّ هناك فَرْقًا بينهم وبينَ أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ على الرغْمِ من اتفاقهما في كونِ العملِ داخلًا في تعريفِ الإيمان.

ثانيًا: المعتزلة:

تشتركُ المعتزلةُ مع أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ في تعريفِ الإيمانِ، فكِلاهُما يُدْخِلُ العملَ في مُسمَّى الإيمانِ؛ فهو عندهما: عَقْدٌ، وقولٌ، وعملٌ. ولكنَّ المعتزلةَ خَرَجَتْ بنتيجةٍ من هذا التعريفِ، مَفادُها أنَّ مُرْتكِبَ الكبائرِ، المُقَصِّرَ في العملِ، يُعْتَبرُ في منزلةٍ بين المنزلتين، لا هو مؤمنٌ، ولا هو كافرٌ، فهو في الدنيا مع المؤمنين، ولكنْ في منزلةٍ أقل من حيثُ الموالاةِ والحبِ والبغضِ، وتُطَبَّقُ عليه أحكامُ المسلمين، ولكنَّه في الآخرةِ مع الكافرين في نارِ جهنمَ خالدًا مُخلَّدًا فيها.

والمعتزلةُ تظنُ ـ كما ظَنَّتْ الخوارجُ من قبلُ ـ أنَّ الإيمانَ ماهيةٌ غيرُ قابلةٍ للانقسامِ أو التبعيضِ أيْ: إذا ذهبَ جزءٌ منها ذهبتْ كلُّها. **يقولُ القاضي عبدُ الجبَّار:** (الإيمانُ إذا زالَ بعضُه زالَ جميعُه)[2] ويخرجُ القاضي من ذلك بنتيجةٍ هي أنَّ صاحبَ الكبيرةِ مستحقٌّ للوعيدِ مُخلَّدٌ في النارِ، ولا يبقى بعد ذلك شيءٌ من الإيمانِ مع أصحابِ الذنوبِ. فكلامُ القاضي يشتملُ على مُقدِّمةٍ ونتيجةٍ، فالمقدِّمةُ مفادُها أنَّ الإيمانَ ماهيةٌ غيرُ قابلةٍ للانقسامِ، إذا فَقَدَ جزءًا ضاعَ باقِيه، مع أنَّ أدلةَ الشرعِ تُؤَكِّدُ قابليتَهُ للانقسام[3]؛ فالإيمانُ بِضْعٌ وسبعونَ شُعْبةً، أعلاها لا إلَهَ إلَّا

(١) السابق ص٤٩.
(٢) الأصول الخمسة ص١٣٥.
(٣) راجع هذه الأدلة ابن تيمية رسالة الفرقان ص ٣٥ ومنهاج السنة ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦

اللَّهُ، وأدناها إماطةُ الأذَى عَنِ الطريقِ. وغيرُ ذلك من أدلَّةٍ، والنتيجةُ التي استنتجَهَا القاضِي تجزمُ بخلودِ أهلِ الكبائرِ في جهنَّم؛ عِلمًا بأنَّ هذا مخالفٌ للقاعدةِ التي تؤيدُها أدلةُ الكتابِ والسُّنَّةِ: «**أنه لا يُخلَّدُ في النَّارِ إلَّا الكافرُ، أما العاصي وإن أصرَّ على الكبائرِ، فتوحيدُه يُخرجُه منها ولا بُدَّ**»(١).

ومن الأدلَّةِ التي تُوضِّحُ أنه لا يُخلَّدُ في النَّارِ إلا الكفارُ قولُه - تعالى -: ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَـٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾(٢) ووجهُ الدلالةِ في الآيةِ الكريمةِ أنه صدَّر الجملةَ بضميرٍ، ومثلُ هذا النظمِ يقتضِي الحصرَ والاختصاصَ، حَسَبَ قواعدِ البلاغةِ العربيةِ، أيْ: أنه لا يُخلَّدُ إلَّا الكُفَّارُ.

والزمخشريُّ جعلَ الضميرَ المذكورَ في الآيةِ الكريمةِ يفيدُ تأكيدَ نسبةِ الخلودِ، لا اختصاصَه بالكافرين؛ مخالفًا لما اعتادَه في مثلِ هذه الأساليب في باقي آي القرآن الكريمِ؛ لكي يسايرَ تقعيدَ المعتزلةِ بأنَّ أصحابَ الذنوبِ مُخلَّدونَ في النَّارِ. فالقولُ بالمنزلةِ بين المنزلتين، وجعلها اسمًا لِدينِ الشخصِ المرتكبِ للذنبِ؛ مخالفٌ لنصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ، ينقلُ هذا الإجماعَ ابنُ حزْمٍ القرطبي؛ لأن الفسقَ ليس اسمًا لدينِ الشخصِ، بل يُطْلَقُ على عَمَلِه، فلا دينَ إلَّا الإسلامُ أو الكفرُ ولا بُدَّ، ولا واسطةَ بينهما، وبذا يسقطُ قولُ المعتزلةِ بالمنزلةِ بين المنزلتين التي أنزلوها لصاحبِ الكبيرة.(٣)

ومما يُدعِّمُ حُجَّةَ الجمهورِ في إبطالِ هذه المنزلةِ قولُ الحقِّ - تبارك وتعالى -: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(٤) «**فهما منزلتان من خَرَجَ من أحدِهما دَخَلَ في الأُخرى**»(٥). ولا وجهَ لمن قال بغيرِهما.

ومما سبقَ اتَّضحَتْ الفروقُ بين الخوارجِ والمعتزلةِ من ناحيةٍ، وأهلِ الحديثِ

(١) حاشية ابن المنير على تفسير الكشاف ج١ ص١٢٧.
(٢) البقرة ١٦٧.
(٣) الفصل ج١ ص١٣١.
(٤) التغابن ٢.
(٥) الفصل ج٣ ص١٣٥.

والسنةِ من ناحيةٍ أخرى، مع أنهم قد اتحدوا في إدخالِ العملِ ضِمْنَ مُسمَّى الإيمانِ، إلَّا أنَّ أهلَ الحديثِ والسُّنَّةِ قد جعلوا العملَ شرطًا للكمالِ، مُنْجيًا لصاحبِهِ من العقابِ الأُخروي. والخوارجُ والمعتزلةُ جعلوا العملَ شرطًا للصحةِ[١] فنتجَ منه الحكمُ بالتكفيرِ، والحكمُ بالخلودِ في النارِ.

وللجمهورِ أصولٌ ضابطةٌ لمفهومِ الإيمانِ، تُبْعِدُهُمْ عن غُلُوِّ الخوارجِ والمعتزلةِ من ناحيةٍ، وتنأى بهم عن تفريطِ الجهميةِ والمرجئةِ، وتلخيصُ هذه الأصولِ في النقاط التالية[٢]:

١ ـ الإيمانُ مُركَّبٌ من اعتقادٍ: وهو تصديقُ القلبِ وانقيادُه، وقولٍ: وهو التكلُّمُ بكلمةِ الإسلام، وعملٍ: وهو القيامُ بالفرائضِ والسُّنَنِ.

٢ ـ شُعَبُ الإيمانِ متعددةٌ كُلُّ شعبةٍ منها تُسمَّى إيمانًا، مثل الصلاةِ، والحياءِ، والخشيةِ.

٣ ـ شُعَبُ الإيمانِ سواءٌ القوليةُ والفعليةُ، مِنْها ما يُوجِبُ زوالُها زوالَ الإيمانِ، ومنها ما لا يُوجِبُ زَوالُها زوالَ الإيمانِ.

٤ ـ الإيمانُ والكفرُ شيئان مُتقابلان، إذا زالَ أحدُهما خَلَفَهُ الآخرُ.

وهناك أصولٌ ضابطةٌ ـ أيضًا ـ لنواقضِ الإيمانِ، نُجْمِلُها فيما يلي:

١ـ إذا كان الإيمانُ له شُعَبٌ متعددةٌ، فكذلك الكفرُ له شُعَبٌ متعددةٌ.

٢ـ كما أنَّ شُعَبَ الإيمانِ قوليةٌ وفعليةٌ، فكذلك شُعَبُ الكفرِ.

٣ـ الكفرُ نوعان كفرٌ مجردٌ، وهو مضادٌّ للإيمانِ مِنْ كلِّ وجهٍ، وكفرُ عملٍ، فَمِنْهُ ما يضادُّ الإيمانَ، كالسجودِ للأصنامِ، ومنه ما لا يضادُّ الإيمانَ، كالحُكْمِ بغيرِ ما أنزلَ اللَّهُ مِنْ غيرِ جحودٍ، وتركِ الصلاةِ تكاسلًا.

٤ ـ قد يجتمعُ في العبدِ شُعَبٌ من الإيمانِ، وشُعَبٌ من الكُفْرِ.

سَبَقَ الحديثُ عن تعريفِ الإيمانِ عندَ الفِرَقِ الإسلاميةِ، وثبتتْ وجهاتُ كلِّ

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ص٩١ ج١.

(٢) تراجع هذه الأصول في كتاب الصلاة لابن القيم ص٢٩ وما بعدها.

فريقٍ، ولكنَّ المتأمِّلَ في الأقوالِ السابقةِ؛ يتبيَّنُ له رُجْحَانُ قولِ الجمهورِ من السلفِ والمحدِّثين والفقهاءِ، وهذا الرجحانُ له أسبابٌ.

ويمكنُ لنا إجمالُها فيما يلي:

١ـ سلامَتُه من المعارضاتِ القويَّةِ التي وُجِّهَتْ إلى الأقوالِ الأُخْرى.

٢ـ لعلَّ أقوى اعتراضٍ وُجِّهَ إليهم أنه يلزمُ من إدخالها العملَ في مُسمَّى الإيمانِ من تكفيرِ أصحابِ المعاصي، وقد تبيَّنَ أنهم لم يلتزموا به، بل أوردوا عليه رُدودًا قويةً ـ كما سَبَقَ.

٣ـ الموافقةُ التامَّةُ لنصوصِ الكتابِ والسُّنَّةِ، فإذا أخذنا بهذا القولِ لم نَعُدْ في حاجةٍ إلى رَدِّ بعض النصوصِ أو تأويلِها تأويلًا يخرجُها من مدلولها المُعْجَمِيِّ أو السياقيِّ؛ فالقرآنُ الكريمُ جاءَ فيه الإيمانُ بمعنى التصديقِ المجردِ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾(١) وجاءَ بمعنى التصديقِ القلبيِّ: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾(٢) وجاءَ بمعنى الإقرارِ المجرَّد: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾(٣) وجاءَ بمعنى الصلاةِ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾(٤).

فَمِنْ مجموعِ تلكَ النصوصِ المُشرَّفَةِ يتضحُ عمقُ فهمِ أصحابِ هذه الوجهةِ للقرآنِ الكريمِ وحِرْصُهُم الشديدُ على متابعتِه.

وفي السُّنَّةِ النبويةِ المُشرَّفةِ جاءَ الإيمانُ بمعنى الأعمالِ الظاهرةِ من صلاةٍ وزكاةٍ وصومٍ وصدقاتٍ، وغيرِ ذلك من الأعمالِ الظاهرةِ في أحاديثَ متعددةٍ نشيرُ منها إلى قولِ الرسولِ ﷺ لوفْدِ عبدِ القَيْسِ: «**أَتَدْرُونَ ما الإيمانُ؟**» قالوا: اللَّهُ ورسولُه أعلمُ. قالَ: **شهادةُ أنْ لا إلهَ إلَّا اللَّهُ وأنَّ مُحمَّدًا رسولُ اللَّهِ، وإقامُ الصلاةِ، وإيتاءُ الزكاةِ، وصِيامُ رَمَضَانَ، وأَنْ تُعْطُوا مِنَ المغْنَمِ الخُمُسَ** »(٥).

(١) يوسف ١٧.
(٢) الحجرات ١٤.
(٣) البقرة ١٣٦.
(٤) البقرة ١٤٣.
(٥) رواياته كثيرة منها ما رواه البخاري كتاب الإيمان باب ٤٠ حديث ٥٣ وكتاب العلم باب ٢٥ حديث ٨٧ وكتاب مواقيت الصلاة باب ٢ حديث ٥٢٣، ومسلم كتاب الإيمان باب ٦ حديث =

وأدلَّةُ القرآنِ الكريمِ والسُنَّةِ المطهرةِ التي تُزَكِّي اتجاهَ الجمهورِ ووجهتَه متعددةٌ متزايدةٌ، والذي ذكرناه ما هو إلا نماذج توضيحية.

ثانيا: حقيقة الإسلام

في اللغةِ:

الإسلامُ جاءَ في اللُغةِ بمعنى الانقيادِ، وهذا المعنى يَدلُّنا أنَّ المنقادَ قد سَلِمَ من (الإباءِ والامتناعِ)(١) ويقالُ أَسْلَمَ: أيْ انقادَ، وصارَ مُسْلِمًا(٢). والإسلامُ كذلك الدخولُ في السِلْمِ، وهذا معناهُ سلامةُ كلِّ فردٍ من ألمٍ وأذىً يصابُ به مِنْ صاحبِه(٣).

والمتأملُ في هذه المعاني اللغويةِ يتبينُ له أنَّ الإسلامَ سلامةٌ من الكِبْرِ والرفْضِ والامتناعِ، وفيه كذلك ابتعادٌ عن كلِ ألوانِ الأذَى والمكروهاتِ؛ ليُصْبحَ المجتمعُ المسلمُ جسدًا واحدًا، يحرصُ كلُّ عضوٍ فيه على سلامةِ صاحبِه، حتى لا ينالَهُ شيءٌ يتأذَّى به؛ لأنه يشعرُ أن الضررَ لاحقٌ به.

في الاصطلاح:

أما عن معنى الإسلامِ في الاصطلاحِ؛ فقد بيَّنَ الراغبُ الأصفهانيُّ أنَّه على ضربين:

الأولُ: وهو المتعلِّقُ بالأحكامِ الدنيويةِ، مِنْ حقنِ دماءٍ، وميراثٍ وخلافه. وهو دونَ الإيمانِ في مرتبةٍ أقل منه، والمطلوبُ في هذا الضربِ الاعترافُ اللسانيُّ؛ لأنه يحصلُ دونَ وجودِ اعتقادٍ قلبيٍّ، وإليه الإشارةُ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ

= ١٢٤ ـ ١٢٦، والأشربة باب ٦ حديث ٥٢٩٢، وأبو داود الأشربة باب ٧ حديث ٣٦٩٢ وكتاب السنة باب ١٤ حديث ٤٦٧٧، والترمذي كتاب السير باب ٤٩ حديث ١٦٩٥، ١٦٩٦، كتاب الإيمان باب ٥ حديث ٢٨١٨، ٢٨١٩.

(١) راجع معجم مقاييس اللغة لأبي فارس مادة (سلم) ص٤٨٧.

(٢) القاموس المحيط ج٤ ص٣٠.

(٣) مفردات الراغب الأصفهاني ص٣٥١.

وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾(١).

الثاني: وهو أعلى مرتبةً من الأولِ، فلا يمكنُ فيه فقط الاعترافُ اللسانيُّ بل ينبغي أنْ ينضمَّ إليه اعتقادٌ قلبيٌّ، والتزامٌ فعليٌّ، وكذا الاستسلامُ للَّهِ في جميعِ ما قَضى وقَدَّر.(٢) وإليه الإشارةُ في آياتٍ متعددةٍ منها: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾(٣).

● **ومما سَبقَ يتبينُ لنا أنَّ هنا معنيين:**

أولًا: الإسلامُ المطلقُ الذي يُعَدُّ صاحبهُ من المسلمين في الجملةِ، تُطَبَّقُ عليه أحكامُ الإسلامِ، ويُكْتَفَي منه بمجردِ الإقرارِ، وقد يكونُ صاحبُ هذا الإقرارِ الإيمانيِّ مُبْطِنًا بخلافِ ما أظهرَه، ولكننا لم نؤمرْ بالشقِّ عن قلبِه، فالمنافقُ بهذا المعنى داخلٌ في المجتمعِ المسلم، يدخلُ في عِدادِ المسلمين، مع أنَّ اللَّهَ - تعالى - قد أوعَدَهُ الدركَ الأسفلَ من النَّارِ. وهذا النوعُ من الإسلام يمكنُ أنْ يُطْلَقَ عليه الإسلامُ القانونيُّ، أو كما يُطْلِقُ عليه البعضُ: الإسلامُ عندنا، أي: عند الناس.

الثاني: الإسلامُ الحقيقيُّ أو الإسلامُ عند اللَّهِ - تعالى -، أيْ الشخصيةُ المسلمةُ الحقيقيةُ المُعْتبرةُ عند الحقِّ - تبارك وتعالى -، الذي وَعَدَ اللَّهُ صاحبَه النُّصْرَةَ في الدنيا والنجاةَ يومَ القيامةِ، فهذا الشخصُ المسلمُ لا بُدَّ أنْ يتحققَ فيه التصديقُ الباطنيُّ والعملُ الظاهريُّ.

ومن هنا يتضحُ كلامُ العلماءِ عن الإسلامِ عند الناسِ، والإسلامِ عندَ اللَّهِ، وأركانُ الإسلامِ معلومةٌ مِنْ حديثِ جبريل المتفقِ عليه حينما سألَ النبيَّ ﷺ عن الإسلام، فقال: «**أن تشهدَ أنْ لا إِله إلَّا اللَّهُ، وأنَّ محمدًا رسولُ اللَّهِ، وتقيمَ الصلاةَ، وتؤتي الزكاةَ، وتصومَ رمضانَ، وتحجَّ البيتَ إنْ استطعتَ إليه سبيلًا**». ومُسمَّى الإسلامِ يُطْلَقُ على الأركانِ الخمسةِ المعلومةِ، وعلاقةُ الإسلامِ بها تشبهُ عِلاقَة الجسمِ بأعضائِه، فَمِنْها ما يُتَصَوَّرُ الجسمُ حيًّا بدونها، ومنها ما لا يُتَصَوَّرُ بدونها.

---

(١) الحجرات ١٤.
(٢) مفردات الراغب الأصفهاني ص٣٥١.
(٣) آل عمران ١٩.

فالشهادتان بمثابةِ الرأسِ من الجسم، لا يُتَخَيَّلُ حياةٌ للجسدِ بدونها، وكذلك لا يُتَخَيَّلُ إسلامٌ بدونها. أما باقي الأركانِ؛ فهي بمثابةِ الذراعِ للجسمِ، يُتصَوَّرُ حياةٌ له بدونها على خلافٍ بين العلماءِ في رُكْنِ الصلاةِ.

ولذلك يجزمُ **العزُّ بنُ عبدِ السلام** بأنَّ معنى الإسلام في الشرعِ مخصوصٌ عند الإطلاقِ بالانقيادِ إلى الشهادتين، ويُقَدِّمُ على ذلك دليلًا من الفروعِ، أنَّهُ لو حَلَفَ لا يُكَلِّمُ مسلمًا، فإنه يحنثُ بتكليمِ المقتصرِ على الشهادتين دونَ مَنْ لم يأتِ بها، ومَنْ حَلَفَ ما رأيتُ مسلمًا، يحنثُ برؤيته مَنْ أتى بها، وإنْ كان تاركًا لجميعِ فروعِ الإسلام.(١) ولكنه مع ذلك يعترفُ بأنَّ الاستخدامَ الشرعيَّ لمعنى الإسلامِ مخصوصٌ بالانقيادِ إلى الأركانِ الخمسةِ والعملِ. ولعلَّ أصدقَ مثالٍ على ذلك حديثُ جبريل، حينما سألَ النبيَّ ﷺ عن الإسلامِ فأجابه ﷺ : «**بأنَّه الأركانُ الخَمْسَةُ... الحديث**»(٢) المعروفةُ.

وابنُ رجبٍ الحنبليُّ يوسِّعُ الدائرةَ ويذهبُ إلى أنَّ الإسلامَ معناه الأعمالُ الظاهرةُ، من القولِ، والعملِ، أي: جميعَ الواجباتِ الظاهرةِ. ويُبرهِنُ ابنُ رجبٍ على وِجْهَتِه بحديثِ: «**المسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المسْلِمون مِنْ لِسَانِه وَيدِهِ**»(٣)، وحديثِ جبريل، وأحاديثَ أُخرى.

وعنده أنَّ مَنْ أتى بأركانِ الإسلامِ يصيرُ مسلمًا حقًّا، أمَّا مَنْ أقرَّ بالشهادتين فهو مسلمٌ حُكْمًا، أيْ محكومٌ عليه أنه من عِداد المسلمين، وهو ملزومٌ بالقيامِ بباقي

---

(١) رسالة في معنى الإيمان والإسلام ص٧.

(٢) إشارة إلى حديث جبريل : «... مَا الإِسْلاَمُ قَالَ « الإِسْلاَمُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ، وَتُؤَدِّىَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ ". رواه البخارى كتاب الإيمان باب ٣٧ حديث ٥٠، ومسلم كتاب الإيمان باب ١ حديث ١٠٦، ١٠٨، والنسائى كتاب الإيمان وشرائعه باب ٦ حديث ٤٩٩١.

(٣) رواه البخارى كتاب الرقاق باب ٢٦ حديث ٦٤٨٤، وأبو داود كتاب الجهاد باب ٢ حديث ٢٤٨١، والنسائى كتاب الإيمان وشرائعه باب ٩ حديث ٤٩٩٦، وأحمد مسند عبد الله بن عمرو حديث ٦٦٧١، ٦٩٨١، ٦٩٨٩، والدارمى كتاب الرقاق باب ٨ حديث ٢٧٧٢، والحميدى مسند عبد الله بن عمرو ٦٢٠

خصالِ الإسلامِ، أما التاركُ للشهادتين؛ فليس مسلمًا مطلقًا.(١)

● **ومما أسلفنا يتضحُ لنا ما يلي:**

١ـ تشابكُ المعنى اللُّغويِّ والاصطلاحيِّ للإسلامِ في الانقيادِ والخضوعِ والسلامةِ.

٢ـ هناكَ فرقٌ بين الإسلامِ الحُكْميِّ، والإسلامِ الحقيقيِّ؛ فالأولُ غايته تطبيقُ أحكامِ الإسلامِ الدنيويةِ على الشخصِ، والثاني غايته نجاةُ العبدِ يومَ القيامة مع تطبيقِ أحكامِ الإسلامِ عليه.

٣ـ الشهادتان هما المدخلُ الوحيدُ للإسلامِ، ولا يُتَصَوَّرُ إسلامٌ بدونهما.

٤ـ يتدرجُ فَهْمُ الإسلامِ عند العلماءِ ابتداءً من الشهادتين، ثم الأركانِ الخمسةِ؛ ليصلَ عند كثيرٍ من أهلِ العلمِ إلى كلِّ الأعمالِ الواجبةِ الظاهرةِ.

٥ـ عمدةُ تفسيرِ معنى الإسلامِ في الاصطلاحِ عند أهلِ العلمِ هو حديثُ جبريل المعروفِ.

الفرقُ بين الإسلام والإيمانِ:

سَبَقَ بيانُ أنَّ الإيمانَ معناه التصديقُ، كما في حديثِ جبريل ـ عليه السلامُ ـ والإسلامُ معناه الأركانُ الواجبةُ؛ ولكنْ وُجِدَتْ أدلَّةٌ يُفْهَمُ منها التطابقُ التامُّ بين معنى الإسلامِ، ومعنى الإيمانِ، كما في مُسْنَدِ الإمام أحمد عَنْ عمرو بن عبينة، قالَ: «جاء رجلٌ إلى النبيِّ ﷺ فقال: يا رسولَ اللَّهِ ما الإسلامُ؟ قال: **أنْ تُسْلِمَ قلبَكَ للَّهِ، وأنْ يَسْلَمَ المُسْلِمون مِنْ لسانِك ويَدِك.** قال: فأيُّ الإسلام أَفْضَلُ؟ قال: **الإيمانُ.** قال: وما الإيمانُ؟ قال: **أَنْ تؤمِنَ باللَّهِ وملائكتِه وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ والبَعْثِ بعدَ الموتِ.** قال: فأيُّ الأعمالِ أَفْضَلُ؟ قال: **الهِجْرَةُ.** قالَ: فما الهِجْرَةُ؟ قال: **أَنْ تَهْجُرَ السُوءَ.** قال: فأيُّ الهجرةِ أَفْضَلُ؟ قال: **الجِهادُ**»(٢). فَجَعَلَ النبيُّ ﷺ الإيمانَ أفضلَ

---

(١) جامع العلوم والحكم ص٢٣.

(٢) رواه البخارى كتاب التفسير لقمان باب ٢ حديث ٤٧٧٧، ومسلم كتاب الإيمان باب ١م حديث ١٠٦، ١٠٧، وابن ماجه المقدمة باب ٩ حديث ٦٤، وكتاب الفتن باب ٢٥ حديث =

الإسلامِ، وأَدْخَلَ فيه الأعمالَ.(١)

ومِنْ هنا نَشَأَ الخلافُ بين العلماءِ في العلاقةِ بين الإسلامِ والإيمانِ؛ هَلْ هما أمرانِ مختلفانِ أمْ مُتَّفِقانِ، وظَهَرَتْ هذه المسألةُ في ثلاثةِ أقوالٍ لأهلِ العلمِ:

القولُ الأولُ: الإسلامُ والإيمانُ أمرانِ مختلفانِ مع وجودِ علاقةٍ بينهما.

القول الثاني: الإسلامُ والإيمانُ أمرانِ مُتَّفِقانِ تمامًا.

القول الثالث: الإسلامُ والإيمانُ مختلفانِ ومُتَّفِقانِ حَسَبَ السياقِ.

هذه على سبيلِ الإجمالِ، وسنحاولُ تفصيلَ هذه الأقوالِ وأدلَّتِها؛ مع بيانِ ما يميلُ البحثُ إليه، والمبرراتِ الداعيةِ إلى ذلك.

❑ القول الأول:

(وهو اتجاهُ أكثرِ مُتكلِّمي الأشاعرةِ): يَرىَ أصحابُه وجوبَ التفريقِ بين الإسلام والإيمانِ والإسلامُ معناه الانقيادُ، والإيمانُ معناه التصديقُ. وليس معنى ذلك أنَّ الإسلامَ والإيمانَ مختلفان تمامًا، ولا تُوجَدُ علاقةٌ بينهما، بل العلاقةُ بينهما مُتحقِّقَةٌ، فكلُّ مؤمنٍ ينبغي أنْ يُوصَفَ بأنه مسلمٌ، وليس كلُّ مسلمٍ بالضرورةِ يكونُ مؤمنًا(٢).

يقولُ الباقلانيُّ: (ويجبُ أنْ نعلمَ أنَّ كلَّ إيمانٍ إسلامٌ، وليس كلُّ إسلام إيمانًا)(٣) وهي علاقةٌ يُطْلَقُ عليها المناطِقَةُ علاقةَ العُمومِ والخُصوصِ(٤) ويُقَدِّمُ الباقلانيُّ التبريرَ لما يذهبُ إليه؛ فالإسلامُ معناه الانقيادُ، والإيمانُ معناه التصديقُ، فنحنُ نعلمُ يقينًا باستحالةِ وجودِ مُصَدِّقٍ غيرِ منقادٍ، أمَّا عن وجودِ مُنْقادٍ غيرِ مُصَدِّقٍ فهذا جائزٌ وقُوعُهُ، ولا يفوتُ الباقلانيُّ أنْ يُقدِّم مثالًا توضيحيًا... (فكلُّ نبيٍّ صالحٌ، وليس

= ٤٠٤٤، وأحمد مسند أبي هريرة حديث ٩٧٤٩.

(١) جامع العلوم والحكم ص٢٧.

(٢) يرى العز بن عبد السلام وجود هذه العلاقة في حالة عمل الإسلام على الانقياد اللغوي فقط أما إذا فسر الإيمان بالتصديق والإسلام بالأركان فلا توجد هذه العلاقة. راجع رسالة الإيمان والإسلام ص١٩.

(٣) الإنصاف ص٥٨.

(٤) السابق.

كلُّ صالحٍ نبيًّا)(١).

والأدلةُ التي استندَ إليها أصحابُ هذه الوجهةِ قولُ اللَّهِ - تبارك وتعالى - : ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾(٢) ووجهُ الدلالةِ أنَّ الحقَّ - تبارك وتعالى - نفي عنهم الإيمانَ، وأثبتَ أنَّ ذلك منهم إسلامٌ، لا إيمانٌ؛ ليظهرَ الفَرْقُ بين الإسلامِ والإيمانِ.

وقولُ المولى ﷻ: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا۟ قُل لَّا تَمُنُّوا۟ عَلَىَّ إِسْلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾(٣). ووجهُ الدلالةِ في الآيةِ الكريمةِ ذِكْرُ الإسلامِ، ثُمَّ الإيمانِ على أنهما شيئان متغايران، وفي حديث جبريل المتعارفِ عليه بين القاصِي والداني، فيه تفريقٌ بين الإيمانِ - ومحلُّهُ القلبُ - وهو التصديقُ، والإسلامِ ومحلُّه الجوارحُ وهو العملُ بالأركانِ(٤).

❑ القولُ الثاني:

يرى علماءُ كثيرون أنه لا فرقَ بين الإسلامِ والإيمانِ، بل ادَّعى ابنُ عبدِ البرِّ الإجماعَ من أهلِ السُّنَّةِ على هذا القولِ، ولكنَّ الذي يُعَكِّرُ على دعوى الإجماعِ وجودُ كثيرٍ من أهلِ العلمِ يَرىَ وجودَ فَرْقٍ بينهما، ولعلَّ الأدلةَ التي استندَ إليها هؤلاءِ العلماءُ هي الأحاديثُ التي لا تُفرِّقُ بين الإسلامِ والإيمانِ.

❑ القولُ الثالثُ:

أصحابُ هذا القولِ يَرَوْنَ أنَّ السياقَ هو الفَيْصَلُ في الحُكْمِ، فَكَلِمَتا «**الإيمانِ والإسلامِ**» إذا ذُكِرَتْ إحداهما منفصلةً عن الأخرى في السياقِ؛ فمعنى ذلك أنَّ كُلًّا منهما تُؤدِّي معنى صاحِبتِها، وإذَا ذُكِرَتَا في سياقٍ واحدٍ، معنى ذلك وجودُ فَرْقٍ بينهما، تُؤدِّيه كلُّ كَلِمَةٍ منهما حَسَبَ معناها الذي ذُكِرَ مِنْ قبلُ. فَهُمْ

(١) جامع العلوم والحكم.
(٢) الحجرات ١٤.
(٣) الحجرات ١٧.
(٤) اهتم بسرد هذه الأدلة وغيرها الباقلاني الإنصاف ص٥٨ وما بعدها.

يجزِمون بأنه: إذا أُفْرِدَ كلٌّ من الإسلامِ والإيمانِ؛ فلا فَرْقَ بينهما حينئذٍ، وإنْ قُرِنَ بين الاسمين كان بينهما فَرْقٌ[١].

فالأدلَّةُ من الآياتِ والأحاديثِ التي ذَكَرَتْ الإيمانَ أو الإسلامَ أو المؤمنَ أو المسلمَ؛ كلُّ واحدٍ منهما منفردًا عن الآخرِ؛ فهذا يعني ألَّا يُوجَدَ فَرْقٌ بينهما، والمثالُ الواضحُ على ذلك قولُ النبيِّ ﷺ: «**لَنْ تدخلَ الجنَّةَ إلَّا نفسٌ مُسْلِمةٌ**»[٢]، فلا بُدَّ أن يكونَ الإيمانُ داخلًا فيها بالإجماعِ وهكذا.

أمَّا الأدلَّةُ التي جمعَ فيها بين الاسمين في موضوعٍ واحدٍ، فهذا يعني أنَّ الإيمانَ تصديقُ القلبِ وإقرارهُ ومعرفتُه، والإسلامُ استسلامُ العبدِ للَّهِ وخضوعُهُ وانقيادُه له[٣].

وبذلك جَمَعَ هذا الفريقُ بين الأدلةِ، وقرَّبَ وجهاتِ النَظَرِ، ولعلَّ النفسَ تميلُ إلى هذا القولِ؛ لأنَّه في الحقيقةِ لا يحتاجُ إلى تَكَلُّفِ تأويلِ الأدلةِ التي لا تُفَرِّقُ بينهما، ومِنْ المعلومِ أنَّ إعمالَ الأدلةِ جميعِها أَوْلَى مِنْ إهمالِها، وممَّا سَبَقَ يتضحُ لنا ما يلي:

١- مِنَ العلماءِ مَنْ يميلُ إلى التفريقِ بين معنى الإسلامِ ومعنى الإيمانِ.

٢- ومنهم مَنْ لا يَرَى فرقًا بينهما.

٣- ومنهم مَنْ جَمَعَ الأدلةَ ورأى الفرقَ في ذِكْرِ الكلمتين في سياقٍ واحدٍ، إذا اقترنا في السياقِ الواحدِ اختلافًا في المعنى؛ وإذا افترقا اتَّحد معناهما.

ثالثًا: معنى الشهادةِ ومكانتِها

في الصفحاتِ السابقةِ كان الحديثُ عن الإسلام، ومعناه عندَ أهلِ العِلْمِ، وظهرَ أنه لا يُتَصَوَّرُ ولا يُتَخَيَّلُ إسلامٌ بدون شهادتين؛ لأنَّهما بمثابةِ الرأسِ من الجسدِ، وهُما المدخلُ الوحيدُ لهذا الدين، ولا يُعَدُّ مِنَ المسلمين مَنْ لم يأتِ بهما،

(١) الإنصاف ص٥٨.

(٢) رواه البخارى كتاب الجهاد باب ١٨٢ حديث ٣٠٦٢ وكتاب الرقاق باب ٤٥ حديث ٦٥٢٨، ومسلم كتاب الإيمان باب ٤٧ حديث ٣١٩ و باب ٩٥ حديث ٥٥٢، ٥٥٣، والترمذى كتاب الحج باب ٤٤ حديث ٨٨.

(٣) السابق ص٢٧.

فالشهادتان هما أصلُ الدين، وبهما يصيرُ المرءُ مسلمًا، وهما أولُ ما يلزمُ كلَّ أحدٍ، يقولُ ابنُ حزْمٍ القرطبيِّ عن كلمة التوحيدِ: «**أولُ ما يلزمُ كلَّ أحدٍ ولا يَصِحُّ الإسلامُ إلَّا بهما**»[١] مع ملاحظةٍ مهمةٍ يبديها ابنُ حَزْمٍ أنَّ المكلَّفَ ينبغي عليه مع نُطْقِهِ بلسانِه: الشهادةَ المعروفة (لا إلَه إلَّا اللَّهُ محمدٌ رسولُ اللَّه) ألَّا يصاحَبُه شكٌ ولاريبٌ، بل لا بُدَّ كشرطٍ أساسيٍّ أنْ يملأَ قَلْبَهُ إخلاصٌ ويقينٌ.

ويجزمُ ابنُ حزمٍ بأن هذا هو منهجُ أهلِ الإسلام جميعًا مِنَ الصحابةِ ومَنْ جاءَ بَعدَهُمْ مِنْ أهلِ العلمِ والفَتْوى في الدين[٢] فالمُكَلَّفُ لا بُدَّ أنْ ينطِقَ بلسانِه، ويعقدَ على قلبِه بإخلاصٍ ويقينٍ، وكلُّ واحدةٍ منهما لها أدلةٌ شرعيةٌ، فدليلُ نُطْقِ اللسانِ ما جاءَ في صحيح مسلم وغيرِه عن أبي هريرة - **رضي اللَّه عنه** - عن رسولِ اللَّهِ ﷺ: «**أُمِرْتُ أنْ أُقَاتِلَ الناسَ حتَّى يَشهدُوا أنْ لا إلهَ إلَّا اللَّهُ، ويُؤْمِنوا بي، وبما جِئتُ به، فإذا فَعلُوا ذلك عَصَمُوا منِّي دماءَهُمْ وأموالَهم إلَّا بِحقِّها، وحِسَابُهم على اللَّهِ**». فالشهادةُ هي التي تُحَرِّمُ الدمَ والمالَ ولا يظهرُ ذلك ولا نَعرِفُه إلَّا عَنْ طريقِ النُّطْقِ اللسانيِّ.

أمَّا دليلُ عقدِ القلبِ للإخلاصِ؛ فهو قولُ الحقِّ - تبارك وتعالى -: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾[٣]. وتوحيدُ اللَّهِ وإخلاصُ الدينِ له في عبادتِه واستعانتِه هو قَلْبُ الإيمانِ وأولُ الإسلامِ وآخرُهُ[٤] وبه يتحقَّقُ للعبدِ النعيمُ والطمأنينةُ في الدنيا والنجاةُ والسعادةُ الأبديَّةُ في الآخرةِ، فاللَّهُ خَلَقَ الخلْقَ جميعًا لعبادتِه، فهذا غايةُ مرادِه من العبادِ، وتُسمَّى العبادةَ الجامعةَ التي يدخلُ فيها المعرفةُ والإنابةُ والمحبةُ والإخلاصُ؛ يقولُ ابنُ تيمية: «**إنَّ اللَّهَ خَلَقَ الخَلْقَ لعبادتِه الجامعةِ لمعرفتِه والإنابةِ إليه ومحبتِه والإخلاصِ له**»[٥] فإذا فعلوا ذلك نالُوا رضاهُ في الدنيا وجَنَّتَهُ في الآخرةِ، فإذا امتلأَ

(١) المحلي ج١ ص٢٢.
(٢) السابق.
(٣) البينة ٥.
(٤) مجموع الفتاوى ج١ ص٧٠.
(٥) مجموع الفتاوى ج١ ص٢٣.

القلبُ بمعرفةِ حقِّ اللَّهِ ـ تعالى ـ على العبادِ من عبادتِه ومحبتِه والإخلاصِ له؛ فهذا لا شكَّ مِنْ أعظمِ ألوانِ البرِّ، يقولُ الدهلويُّ: «**إنَّ أعظمَ أنواعِ البرِّ أنْ يعتقدَ الإنسانُ بجامعِ قلبِه ـ بحيثُ لا يحتملُ نقيضَ هذا الاعتقادَ عندَه ـ أنَّ العبادةَ حقُّ اللَّهِ ـ تعالى ـ على عبادِه**»[١].

ويبيِّنُ الدهلويَّ أنَّ هذا الأصلَ العظيمَ مذكورٌ في حديثِ معاذٍ في قولِ الرسولِ ﷺ: «**يا معاذُ هَلْ تَدْرِي ما حقُّ اللَّهِ ـ تعالى ـ على العبادِ وما حقُّ العبادِ على اللَّهِ؟ قال معاذٌ: اللَّهُ ورسولُه أعلمُ. قال: فإنَّ حقَّ اللَّهِ على العبادِ أنْ يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحقُّ العبادِ على اللَّهِ ألَّا يُعذِّبَ مَنْ لا يشركُ بِهِ شيئًا**».

ونحنُ نستطيعُ أنْ نُدْرِكَ بسهولةٍ ويُسْرٍ أنَّ الاعترافَ بهذا الحقِّ خالصًا للَّهِ ـ تعالى ـ مُقْتَضَى الشهادةِ التي لا يكونُ المرءُ مسلمًا إلَّا بها، فاللَّهُ وحدَهُ هو المُستَحِقُّ للعبادةِ، ومِنْ نِعَمِ اللَّهِ على العبادِ أنَّهُ فطَرَهُمْ على معرفتِه بأنَّهُ الربُّ الخالقُ الرازقُ؛ وما دامَ هو كذلكَ فَهُوَ المستحقُّ للعبادةِ على مُقْتَضَى كمالِهِ في أسمائِه وصفاتِه، وكذلك إنعامُه على البريَّةِ ورُبوبيَّتِه لهم.

وهذا ما يُرِدِّدُهُ القرآنُ الكريمُ دائمًا. يقولُ ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٢].

رابعًا: معنى العبادة

المفهومُ من الشهادةِ التي لا يكونُ المرءُ مسلمًا إلَّا بها «**أنْ يعتقدَ الإنسانُ بجامعِ قلبِه ـ بحيثُ لا يحتملُ نقيضَ هذا الاعتقادَ عندَهُ ـ أنَّ العبادةَ حقُّ اللَّهِ على عبادِه**»[٣] ومفهومُ هذه العبادةِ التي ينبغي على كلِّ مخلوقٍ التوجُّهُ بها إلى رَبِّهِ ولا يتحقَّقُ له

---

(١) حجة الله البالغة ص٦٧.

(٢) البقرة ٢١، ٢٢.

(٣) الدهلوي: حجة الله البالغة ص٦٧.

إيمانٌ إلَّا بها. ومادَّتُها المشتقةُ منها هي الفِعْلُ (عَبَدَ) وهي تدورُ في أحدِ معانيها على اللِينِ والذُلِّ(١)، والعبادةُ طاعةٌ، والتعبُّدُ التنسُّكُ، وعبدَ اللَّهَ، يعبدُه عبادةً ومعبدًا ومعبدة، تألَّه له.

وأصلُ العبوديةِ الخضوعُ والتذلُّلُ(٢) والمتأمِّلُ فيما سَبَقَ يتضحُ له أنَّ العبادةَ هي التذلُّلُ الأقْصَى، المُتَضَمِّنُ للخضوعِ والذلِّ، ولا يستحقُّ ذلك إلَّا ربُّ العالمين، ولا يبتعدُ مفهومُ العبادةِ في اصطلاحِ العلماءِ كثيرًا عَنْ مفهومِها اللُغويِ، فإذا كانتْ العبوديةُ إظهارَ التذلُّلِ؛ فالعبادةُ أبلَغُ منها؛ لأنها غايةُ التذلُّلِ، ولا يَستحِقُّها إلَّا مَنْ له غايةُ الإفضالِ، وهو الحقُّ - تبارك وتعالى -؛ ولذا قال - سبحانه -: ﴿أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣).

والعبادةُ على نَوْعينِ: نوعٌ يتعلقُ بالاختيارِ أيْ: متروكٌ للعبادِ، وهذا مفهومُ الآيةِ الكريمةِ «**اعبدُوا ربَّكُمْ**» وَهِيَ متعلقةٌ بالإنسانِ العاقلِ المُكَلَّفِ. ونوعٌ ثانٍ مُتَعَلِّقٌ بالتسخيرِ، لا شأنَ لإرادةِ العبدِ فيه، يشتركُ فيه جميعُ المخلوقين، مُسْلِمِهِمْ وكافِرِهِمْ.

والفعلُ الذي يَصْدُرُ من المُكلَّفِ يَنْبَغِي أنْ يتضمَّن غايةَ الخُضُوعِ والذُلِّ مِنَ العبدِ، وغايةَ التعظيمِ للربِّ - سبحانه وتعالى -(٤)، كلُّ ذلك ظاهرًا وباطنًا بلا فَصْلٍ، مع التنبيهِ إلى حقٍّ خالصٍ للَّهِ وحدَهُ، فهذا هو التوحيدُ الذي لا نجاةَ للعبدِ إلَّا به. وجماعُ العبادةِ أنها كلُّ فِعْلٍ يُرْضِي الحقَّ - تبارك وتعالى -(٥) أوْ هِيَ: اسمٌ جامعٌ لكلِّ ما يحبُّه اللَّهُ ويرضاهُ من الأقوالِ والأعمالِ الباطنةِ والظاهرةِ، وهي لا شكَّ تتضمنُ - إذا كانت للَّهِ وحدَهُ - الغايةَ المحبوبةَ له والمرجوَّةَ لَه، التي خَلَقَ الخَلْقَ لها، كما قال - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٦). والآياتُ في هذا

(١) راجع معجم المقاييس في اللغة ص٧٢٨.
(٢) القاموس المحيط مادة - عبد - ج١ص٣١١.
(٣) يوسف ٤٠.
(٤) لسان العرب مادة (عبد) ج٤ ص٢٧٧٦
(٥) المفردات للراغب مادة عبد ص٤١٩.
(٦) الذاريات ٥٦.

المعنى كثيرةٌ ومُتعدِّدَةٌ[(١)].

وسعادةُ العبدِ في كمالِ افتقارِه إلى ربِّهِ واحتياجِه إليه، ولكنْ بِشَرْطِ أَنْ يشهدَ العبدُ هذا الافتقارَ والاحتياجَ مع اتِّصافِهِ بموجِبَاتِ ذلك من الذُّلِّ والخضوعِ والخشوعِ[(٢)].

والعقولُ والفِطَرُ تشهدُ شهادةَ يقينٍ بِحُسْنِ عبادةِ الربِ ـ سبحانه وتعالى ـ وقُبْحِ عبادةِ مَنْ دونَهُ، ولِمَ لا؟ وهو الخالقُ الرازقُ المُنْعِمُ المُدبِّرُ المتفضِّلُ على خَلْقِه بضروبِ الإنعامِ والإيجادِ، وجَعَلَ لَهُمْ الأرضَ فِراشًا والسماءَ بناءً مع تَكَرُّمِهِ بإنزالِ مادةِ أقواتهم ولِبَاسِهِم وثمارِهم[(٣)] قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[(٤)].

فما دامَ هو الخالقُ الرازقُ المُنعِمُ، فالقُبْحُ والظُّلْمُ أن تجعلَ له نِدًّا، وهو خالِقُكَ، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾[(٥)] فالذي فَطَرَ العبادَ هو المستحقُّ للعبادةِ، وذلك مُرْتَكِزٌ في فطرةِ النفوسِ البشريةِ؛ ولذا يحتجُّ القرآنُ على البَشَرِ بهذه الفطرةِ، ويَدْعُوهم إلى الرجوعِ إليها، والابتعادِ عن العاداتِ الموروثاتِ التي تُبْعِدُ الإنسانَ عن الفطرةِ السويَّةِ الداعيةِ إلى توحيدِ اللَّهِ عَجَّلَّ وعبادتِه وحدَهُ.

ومِنَ المعلومِ أنَّ لِكُلِّ إنسانٍ إرادةٌ متحركةٌ تطلبُ شيئًا تطمئنُّ إليه وتَرْكَنُ؛ وهذا من الضروراتِ النفسيةِ الإنسانيةِ التي لا ينفكُّ عنها مخلوقٌ؛ ولهذا لا تجدُ أيَّ بَشَرٍ إلَّا وله إِلَهٌ يعبدُه يخضعُ له وينقادُ ويستعينُ به ولذلك فالنفسُ البشريةُ لا ترتاحُ ولا

(١) راجع التعريفات للجرجاني ص١١٩.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية بتصرف ج١ ص٥٠.
(٣) مفتاح دار السعادة بتصرف ص٣٢٥.
(٤) البقرة ٢١، ٢٢.
(٥) يس ٢٢.

تطمئنُّ ولا يقرُّ لها قرارٌ إلَّا إذا عَبَدَتْ اللَّهِ وحدَه لا شريكَ له، فوجوبُ اختصاصِ الخالقِ بالعبادةِ والتوكُّلِ عليه إلى جانبِ أنَّها ضرورةٌ شرعيةٌ فهي نفسيةٌ وإنسانيةٌ كذلك(١).

وهناك أَرْبَعُ مراتبُ للتوحيدِ: اثنتان منها عليهما أغلبيةُ البَشَرِ، لا يُمارِي فيها إلَّا القليلُ النادِرُ ممَّنْ فَسَدَتْ فطرتُهم وتَنَكَّبَتْ عن طريقِ الحقِّ عقولُهم، وهما: **الأُولى**: حَصْرُ وجوبِ الوجودِ فيه ـ تعالى ـ. **والثانية**: أنَّهُ ـ سبحانه وتعالى ـ خالقُ السماواتِ والأرضِ وجميعِ المخلوقاتِ؛ ولأنَّ هاتين المرتبتين مُرتكزتان على الفطرةِ البشريةِ لم تبحثْ فيها الكتبُ الإلهيةُ إلَّا على سبيلِ أنهما من المُسَلَّماتِ التي لا ينبغي أَنْ يماري فيها أحدٌ مِنَ الخلقِ.

أما المرتبةُ الثالثةُ: فَهيَ حَصْرُ تدبيرِ السماواتِ والأرضِ وما بينَهُما فيه ـ تعالى ـ فَبِيَدِهِ ـ سبحانه ـ مقاليدُ كلِّ شَيءٍ.

والمرتبة الرابعة: أنَّه ـ تعالى ـ لا يستحقُّ العبادةَ سِواهُ، ولا يَخْفَي عليك تشابُكُ المرتبةِ الثالثةِ والرابعةِ؛ لوجودِ التلازمِ الطبيعيِّ بينهما(٢)، والكتبُ السماويةُ والرسُلُ الكرامُ جاءوا لِيُقِرَّ البشرُ جميعًا بهذه المرتبةِ الأخيرةِ المتضمنةِ للمراتبِ الثلاثِ قَبْلَها. وقدْ سَبَقَ بيانُ هذا الأصلِ، وقد أطلقَ بعضُ مُحققي العلماءِ على المرتبتين الأُوليين: توحيدَ الربوبيةِ، وعلى الأخيرتين: توحيدَ الإلهية(٣)، ولهم على ذلكَ أدلةٌ متعددةٌ مِنَ القرآنِ الكريمِ.

وللتوحيدِ حقيقةٌ في القلبِ وهي اعترافُ العبدِ بأنَّ اللَّهَ هو المُسْتَحِقُّ للعبادةِ وحدَهُ لا شريكَ له، فهناكَ من العبدِ التذللُ الأَقْصَى المتضمِّنُ للذلِّ والخضوعِ القلبيِّ ويظهرُ ذلكَ في صُوَرٍ من القيامِ والسجودِ، وغيرِ ذلكَ مِنَ مظاهرِ العبادةِ التي جعلها الشرعُ علامةً على ما في القلبِ من التذللِ الأقْصى(٤) ولذا تجدُ الشرع

---

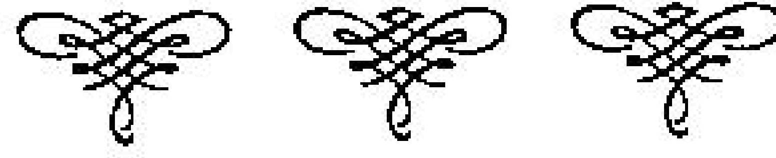
(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج١ ص٣٥، ٣٧.

(٢) حجة الله البالغة بتصرف واختصار.

(٣) راجع على سبيل المثال مجموع فتاوى ابن تيمية ج١.

(٤) راجع هذه الفكرة حجة الله البالغة ص٦٠.

الشريفَ قد جعلَ أشياءَ محسوسةً هي مظانُّ الإشراكِ كفرًا، كالسجودِ لغيرِ اللَّهِ «**لأنَّ مبنى التشريعِ إقامةُ المظانِّ مقامَ الأصلِ**»(١) كما يُصرِّحُ الدهلويُّ.



(١) راجع هذه الفكرة حجة الله البالغة ص ٦١.

الفصل الثاني

حقيقة الكفر ونظائره

أولًا: معنى الكفر

في اللُّغةِ:

في البحثِ اللُّغويِّ عن معنى الكُفْرِ المناقضِ للإيمانِ[١]؛ نجدُ أنه يدورُ حولَ مادة (كفر): الكافُ والفاءُ والراءُ، وهي «**تدلُّ على معنىً واحدٍ، هو السَّتْرُ والتغطيةُ**»[٢] يقالُ للشيء: كفَرَهُ؛ بمعنى سَتَره وغطَّاهُ[٣].

ولذا يُطْلَقُ على الليلِ وعلى المتاعِ عندما يُستَرُ في الوعاءِ، وعلى الرجلِ الذي يَلْبِسُ الدروعَ، وكذلك الأسلحة: كَفَرَ نفسَه بالسلاحِ، وتَكَفَّر به، وكذلك الزارعُ[٤] لأنه يُغطِّي البذرَ بالترابِ[٥].

وقد نبَّه الراغبُ على أنه ليس اسمًا له؛ ناقلًا ذلك عن بعضِ أهلِ اللُّغة[٦]. وأيضًا الكفرُ ضِدُّ الإيمانِ، وكُفْر النِّعمةِ أيْ: جحدُها وسترُها[٧] «**وإنما سُمِّي الكافرُ كافرًا، لأنَّ الكفرَ غطَّى قلبه**»[٨].

---

(١) نقض جذرها اللغوي النون والقاف والضاد أصل صحيح يدل على نكث شيء (معجم مقاييس اللغة ص ١٠٤٥) وكذا الإفساد والهدم والمخالفة والخروج (لسان العرب مادة نقض ج٧ص٤٥٢٥) نواقض الإيمان مفسداته من الوقوع في الكفر أو الشرك التي تجعل صاحبه من أصحاب الجحيم (التبيان شرح نواقض الإسلام للشيخ محمد بن عبد الوهاب تأليف سليمان بن ناصر عبد اللَّه العلوان ص٥).

(٢) معجم المقاييس اللغة مادة (كفر) ص٩٣١.

(٣) القاموس المحيط مادة (كفر) ج٢ ص١٢٨

(٤) أساس البلاغة مادة (كفر) ص ٨٢٧.

(٥) مختار الصحاح مادة (كفر) ص٥٧٣

(٦) مفردات الراغب مادة (كفر) ص ٦٥٣.

(٧) القاموس المحيط وكذا لسان العرب.

(٨) لسان العرب مادة (كفر) ج٦ص٣٨٩٦

في الاصطلاح:

أمَّا مصطلحُ الكفرِ عند العلماءِ؛ فمعناه عدمُ الإيمانِ من المُطالَبِ به(١)، وهو درجاتٌ متعددةٌ، لعلَّ أعظَمها جحودُ الوحدانيةِ أو الشريعةِ أو النُّبوةِ(٢).

والمعروفُ أنَّ كلَّ فعلٍ محمودٍ في الشريعةِ هو من الإيمانِ، كذلك كلَّ فعلٍ مذمومٍ في الشريعةِ مِنَ الكفرِ(٣) أي: طريقٌ مُوصِلٌ إليه، فاسمُ الكفرِ منقولٌ من اللغةِ إلى معناه في الشريعةِ، أكبر من مجردِ التغطيةِ لأيِّ شيءٍ، «**فاسمُ الكفرِ في الشريعة جَحْدُ الربوبيةِ، وجَحْدُ النبوةِ - أيِّ نبيٍّ من الأنبياءِ - صَحَّتْ نُبوَّتَهُ في القرآنِ أو جَحد شيءٍ مما أتى به رسولُ اللَّهِ ﷺ ممَّا صحَّ عندَ جاحِدِه بنقلِ الكافَّةِ أو عَمِلَ شيئًا قام البرهانُ بأنَّ العملَ به كفرٌ**»(٤).

فالتعريفُ السابقُ يتضمنُ أنَّ المرءَ لا يُوصَفُ بالكفرِ إلَّا إذا اتَّصَفَ بإحدى الصفاتِ التالية:

١- التكذيبِ والإنكارِ للحقِّ - تبارك وتعالى -.

٢- تكذيبِ أيِّ نبيٍّ من الأنبياءِ الذين وَصَلَ خبرُهم إلينا بالنقلِ والتواترِ من القرآنِ الكريمِ.

٣- الإنكارِ لشيءٍ عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ عن النبيِّ ﷺ(٥).

٤- الوقوعِ تحتَ أيِّ فعلٍ وَصَفَه الشرعُ على سبيلِ اليقينِ بأنَّه كُفْرٌ.

ولا ينبغي أنْ يُوصَفَ أحدٌ بوصفِ الكفرِ إلَّا بعدَ بلوغِه حُجَّةَ الشرعِ، فيعانِد.

ومن الواجبِ التنبيهُ إلى أنَّ لفظُ الكفرِ قد يَرِدُ في القرآنِ والسُّنَّةِ النبويةِ بمعنًى آخر غير الكفرِ المخْرِجِ عن المِلَّةِ. ومِنْ هنا فالعلماءُ يُقَسِّمون الكفرَ إلى نوعين: كفرٌ أكبرُ، وكفرٌ أصغرُ.

---

(١) كليات أبي البقاء ص٧١٣ بتصرف.

(٢) مفردات الراغب مادة (كفر) ص ٦٥٣.

(٣) انظر مفردات الراغب.

(٤) الفصل ج١١ ص١١٨ بتصرف يسير.

(٥) راجع شرح الجوهرة للبيجوري ص١١٢ وإيثار الحق للمرتضي اليماني ص٣٣٧ والمحصل للرازى ص٢٤.

فالأولُ مُوجِبٌ للخلودِ في النَّارِ. **والثاني** مُوجِبٌ للوعيدِ دونَ الخلودِ. فكلُّ ما وردَ في الكتابِ والسُّنَّةِ مِنْ وَصْفِ أيِّ شيءٍ من المعاصِي بأنه كفرٌ فهو منصرفٌ إلى النوعِ الثاني دُونَ الأولِ.(١) فالكفرُ المُخْرِجُ من المِلَّةِ ـ الذي يترتبُ عليه ألَّا يُعَدَّ المرءُ من المسلمين، ويستحقُّ صاحبُه الخلودَ في نارِ جهنَّم ـ؛ له أنواعٌ متعددةٌ(٢):

١ـ كفرُ التكذيبِ وهو أنْ يعتقدَ المرءُ كَذِبَ الرسُلِ فيما جاءتْ به مِنْ عندِ اللَّهِ إمَّا عن اعتقادٍ قلبيٍّ أو تكذيبٍ باللسانِ فقط مع وجودِ بعض الاعتقادِ القلبي؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾(٣) (النمل: ١٤) وقد نبَّه ابنُ القَيِّم أنَّ هذا قليلٌ في البَشَرِ وأوضَحَ أنَّ سببَ ذلك وهو التأييدُ الإلهي للرسُلِ بالبراهينِ(٤) وإيداعُ ذلك في فطرةِ كلِّ واحدٍ من البشرِ، والجحودُ نوعَان مُطْلَقٌ ومُقَيَّدٌ: الأولُ أنْ يجحدَ الدينَ كلَّه. والثاني أنْ يجحدَ ما عُلِمَ من الدين بالضرورةِ كفرائضِ الصلواتِ الخمسِ مثلًا(٥).

٢ـ كفرُ الإباءِ والاستكبارِ؛ ومثاله كُفْرُ إبليسَ وفرعونَ قال ـ تعالى ـ حاكيًا حُجَّتهم: ﴿فَقَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَٰبِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾(٦).

٣ـ كفرُ الإعراضِ: يُعْرِضُ عن تصديقِ وتكذيبِ الرسولِ بلا اتِّباعٍ ولا موالاةٍ ولا معاداةٍ، فهو لم يدخلْ في الإسلامِ ولا يُفكِّرُ في الدخولِ فيه لانشغالِهِ بشهواتِ الدنيا.

٤ـ كفرُ الشكِّ: ملازمٌ للشكِّ، مُعرِضٌ عن النظرِ، يعتريه شكٌّ دائمٌ يمنعه من اتباعِ الحقِّ، وهذا يشبهُ حالَ مَنْ يدرسُ الإسلامَ من غيرِ المسلمين وأحاطتْ به الشبهاتُ التي تمنعهُ من الدخولِ في الإسلامِ.

---

(١) راجع أمثلة ذلك مدارج السالكين ج١ ص٣٦٤ وشرح الطحاوية ص٩ تحقيق كلمة الإخلاص ص٧.

(٢) هذه الأنواع مستفادة من تقسيم ابن القيم في مدارج السالكين ج١ ص٣٦٦.

(٣) النمل ١٤.

(٤) راجع إيثار الحق للمرتضي اليماني.

(٥) مدارج السالكين ج١ ص٣٦٧.

(٦) المؤمنون ٤٧.

٥ـ كفرُ النفاقِ: يُظْهِرُ الإيمانَ بلسانِه وينطوي قلبُه على التكذيب.

كلُّ هذه الأنواعِ صاحبُها ليس معدودًا من المسلمين، وهو في الآخرةِ من أصحابِ الجحيمِ إلَّا أنَّ صاحبَ هذا النوعِ الأخيرِ يُحْكَمُ له بالإسلامِ في أحكامِ الدنيا ما لم يُظْهِرْ كفرًا بواحًا عندنا من اللَّهِ فيه برهانٌ؛ فيلحقُ بأصحابِ الأنواعِ الأخرى.

ومما ينبغي التفطُّنُ له في هذا المقام أنَّ التكفيرَ حُكْمٌ شرعيٌّ؛ لا دخلَ للعقلِ في الحُكْمِ بتكفيرِ مسلمٍ على الإطلاقِ أو على حدِّ تعبير الغزالي: لا مجالَ لدليلِ العقلِ فيها البتة[١] أي في مسألةِ التكفير. وهذه المسألةُ أجمعَ عليها أكثرُ علماءِ الإسلام، يقولُ ابنُ الوزير اليماني: «**قد انعقدَ إجماعُهم على أنَّ مخالفةَ العقلِ إذا تجرَّدَ عن السمعِ ليستْ بكفرٍ ولا فسقٍ، وإن كان فيه مخالفةُ ضرورةِ العقلِ**»[٢]؛ ويَضْرِبُ لذلك مثالًا من الواقعِ فيمن يعتقدُ في نَباتِ الحنظلِ أنه ذو طعمٍ حُلْوٍ، هذا الرجلُ مخالِفٌ لضرورةِ العقلِ، ومع ذلك لا يحكم عليه بالكفرِ على مقتضى الإجماع، «**ولكنَّ العلماءَ انعقدَ إجماعُهم على أنَّ مخالفةَ السمعِ الضروريِّ أي ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ كفرٌ وخروجٌ عن الإسلام**»[٣].

فالنتيجةُ الحتميةُ ـ كما يقولُ القاضي عياض «**التكفيرُ لا مجالَ للعقلِ فيه وكشفُ اللَبس فيه موردُه الشرعُ**»[٤] وينفي ابنُ تيميةَ أنَّ مَنْ خالفَ صرائحَ[٥] العقولِ يكونُ كافرًا، يقول: «**والكفرُ هو مِنَ الأحكامِ الشرعيةِ وليس كلُّ من خالفَ شيئًا عُلِمَ بنظرِ العقلِ يكونُ كافرًا ولو قُدِّرَ أنه جحدَ بعضَ صرائحِ العقول لم يُحكَمْ بِكُفْرِهِ حتى يكونَ قولُه كفرًا في الشريعة**»[٦].

وليس المطلوبُ إلغاءَ العقلِ كليَّةً في قضيةِ التكفيرِ و إلَّا تعذَّر تطبيقُ الحكمِ

---

(١) فيصل التفرقة ص٢١٣.
(٢) إيثار الحق ص١٢١.
(٣) السابق ص١٢١.
(٤) الشفا لقاضي عياض ج٢ ص٢٣٦. دار الفكر بيروت ١٤١٥هـ١٩٩٥م.
(٥) جمع صريح وهو الخالص مما يشوبه والواضح انظر المعجم الوسيط ص ٥٣١.
(٦) مجموع الرسائل والمسائل م١ ص٤٩٣.

الشرعيّ نفسِه، ولكنْ له حدودٌ، فبالعقلِ يمكنُ التفريقُ بين الاعتقادِ الناجمِ عن الكَذِبِ أو الجهلِ؛ أمّا معرفةُ كونِ هذا كفرًا أم لا؛ فلا يكونُ إلّا بالشرعِ، يقولُ الغزالي: «**يجوزُ أن يُعرَفَ بأدلَّةِ العقلِ كونُ القولِ كذبًا وكونُ الاعتقادِ جهلًا، ولكنْ كونُ هذا الكَذِبِ والجهلِ موجبًا للتكفيرِ أمرٌ آخر**»[1]

ولهذا يتبينُ لنا أن المتكلمينَ الذين جعلوا صِدْقَ الرسولِ مبنيًّا على مسائلَ عقليةٍ وأنَّ مَنْ لم يعرفْها لا يعلمُ صدقَ الرسولِ ﷺ فتكونُ النتيجةُ الحكمُ بكفرِه؛ لأنه لم يعلمْ هذه الدلائلَ العقليةَ. ويظهرُ لنا مجانبةُ هذا القولِ للصوابِ لأمرين:

الأول: أنَّ صدقَ الرسولِ ﷺ ليسَ مَبْنيًّا على مسائلَ معينةٍ من مسائلِ النزاعِ الكلاميةِ.

والثاني: يترتبُ على هذا القولِ فسادٌ ظاهرٌ وهو الحكمُ على أكثريةِ المسلمين بالكفرِ لأنَّه من المعلومِ القطعُ بأنهم لا يعرفون هذه الدلائلَ.

ويتساءلُ ابنُ حزمٍ «**هل تركَ رسولُ اللَّهِ ﷺ شيئًا من الإسلامِ مما يكفرُ مُعتَقِدُ خلافه إلَّا وقد بيّنه للناسِ ودعا الأمةَ إليه**»[2] والجوابُ معروفٌ أنَّ الأمورَ التي يخرجُ بها المرءُ المسلمُ من الإسلامِ يجبُ أن يكونَ الرسولُ ﷺ قد بيَّنَها البيانَ الشافي، وبالتالي لا يقبلُ أحدٌ أيةَ دعوى بخروجِه من الإسلامِ؛ لأنه لم يعلمْ أشياءَ لم يبينْ الرسولُ ـ صلى اللَّهُ عليه وسلم ـ أنَّ جاهلَها كافرٌ.

فالحكمُ بإسلامِ عوامِّ المسلمين معروفٌ بدليلٍ قاطعٍ، وتكفيرُهم جَحْدٌ وإنكارٌ لهذا القاطعِ، وقد دلَّ القرآنُ على صِحَّةِ إسلامهم حيث قال ـ تعالى ـ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾[3].

فتكفيرُ أكثرِ المسلمين لعدمِ معرفتِهم دلائلَ المتكلِّمين بجوارِ أنه غُلُوٌّ مخالفٌ

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد.

(٢) ابن حزم الأصول والفروع ص٢٩٤.

(٣) الحجرات ١٤.

لأدلةِ الشرعِ[١] وهذا الأمرُ جاء نتيجةً لقولِ جمعٍ من المتكلمين وطائفةٍ من الفقهاء وأنه لا يجوزُ للعاميِّ التقليدُ في مسائلِ الأصولِ، ومنها أوجبوا المعرفةَ بدلائلِ المتكلمين بِحُجَّةِ أنَّ العقلَ أمرٌ مشتركٌ بين الناسِ، ولكنَّ أكثرَ الفقهاءِ على خلافِ ذلك، وقالوا إنَّ إيجابَ معرفةِ الأُصولِ على ما يقولُ المتكلمون بعيدٌ جدًا عن الصوابِ لسببٍ واحدٍ، وهو أنَّ الدلائلَ لو عُرِضَتْ على العوامِّ لم يفهموها أصلًا فضلًا من أنْ يصيروا أصحابَ دلائل ويقفوا على العقائدِ بالطُرُقِ البُرهانية[٢]؛ بل ومن شروطِ التكليفِ فهمُ الخطاب[٣] وهو هنا غيرُ مفهومٍ فيسقطَ التكليفُ به فضلًا أن يكونَ واجبًا أو يترتبَ عليه تكفيرٌ.

ويصفُ الغزاليُّ أولئك الذين كفَّروا العوامَّ لعدم معرفتِهم أدلَّةِ المتكلمين بأنهم ضَيَّقوا رحمةَ اللَّهِ الواسعةَ على عبادِه وجعلوا الجَنَّةَ وَقْفًا على شِرْذمةٍ قليلةٍ من المتكلِّمين ممَّن يعرفُ هذه الأدلةَ وهذا ينافي ما تواترَ من السُّنَّةِ في الحكمِ على أجلافِ العربِ بالإيمانِ من غير المطالبةِ بالأدلةِ.[٤]

ثانيا: معنى الشرك

في اللُغةِ:

ترجعُ المادةُ المشتقةُ منها الكلمة إلى (الشينِ والراءِ والكافِ) وهي تدلُّ على مخالطةٍ ومقارنةٍ وخلافِ انفرادٍ، فالشَّرِكةُ وهي كَوْن الشيءِ بين اثنين، لا ينفردُ به أحدُهما، ويقالُ: شاركتُ فلانًا في الشيءِ؛ إذا صرتُ شريكَه، وأشركتَ فلانًا؛ إذا جعلتَه شريكًا لك[٥].

وأنتَ إذا تأملتَ ما سبقَ يتبينُ لك أن مرجعَ المادةِ هي الخلطُ والضمُّ؛ لأنَّ

(١) راجع المرتضي اليماني إيثار الحق ص٣٩٢.
(٢) راجع قواطع الأدلة لابن السمعاني المجلد الثاني ص٢٤٧، ٢٤٨ بتصرف واختصار.
(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ص١١ وراجع قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ج١ ص ٢٠١.
(٤) فيصل التفرقة ص١٥٠،١٥١.
(٥) معجم المقاييس في اللغة لابن فارس مادة (شرك) ص٥٧.

الشريكَ يخالطُ شريكَه سواءٌ في الأمورِ الماديَّةِ أو المعنويةِ بصرفِ النظرِ عن حِصَّةِ كلٍّ واحدٍ منهما.

في الاصطلاح:

أمَّا عن معنى الشركِ في اصطلاحِ العلماءِ؛ فهو أنواعٌ متعددةٌ لكلِّ نوعٍ تعريفُه:

فالأولُ: يُسمَّى شركَ الاستقلالِ، وهو إثباتُ إلهين مُسْتقلَّين، كشركِ المجوسِ وهي من خُصُوصيَّاتهم، كما قال أحدُ مُؤرخي الأديان[1] وقد أثبتوا أَصْلَين مُدَبِّرينَ قديمين يقتسمانِ الخيرَ والشرَّ والنفعَ والضرَّ والصلاحَ والفسادَ ويسمُّون أحدَهما النورَ، والثاني الظلمةَ، والبعضُ يقولُ: إنَّ النورَ قديمٌ، والظلمةَ مُحْدَثَةٌ[2].

ومع أنَّ هذه الأقوالَ مع سخافتِها منافيةٌ للفِطَرِ السليمةِ والعقولِ الراجِحَةِ إلَّا أنَّ علماءنا توجَّهُوا إلى شُبُهاتِ أصحابِ هذه الأقوالِ بالإبطالِ من وجوهٍ متعددةٍ، فهاكَ مثالٌ منها؛ يقولُ الباقلانيُّ: «**ويقالُ لهم: إذا جازَ قِدَمُ النورِ الذي هو البارِي فما أنكرتمْ من قِدَمِ الشيطان الذي هو ظلامٌ؟ فإذا تعاطَوا إقامةَ الدليلِ على حَدَثِ الظلامِ بشيءٍ أَريناهم بهِ وبما هو أقوى منه حَدَثَ النورِ، وبيَّنَّا بذلك أنَّ اللَّهَ - تعالى - ليس بنور ولا ظلام أي: أنَّ اللَّهَ - تعالى - هو المحدِثُ للنورِ والظلامِ، وتبطُلُ دعوى قِدَمِ النور والظلام**»[3].

والقـرآنُ الكريمُ يُبْطِلُ أيَّ احتمالٍ لوجودِ آلهةٍ في السماواتِ والأرضِ غيـرِ اللَّهِ - سبحانه وتعالى - فقال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4] أيْ: في السماوات والأرض (لَفَسَدَتَا) وهذا الفسادُ مُبيَّنٌ في قوله - تعالى -: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾[5] أي لو كانَ معه آلهةٌ كما تقولون لذهبَ كلٌّ منهم

---

(١) القاموس المحيط ج٣ ص٣٠٨.
(٢) راجع هذه الأنواع الكليات لأبي البقاء ص٥٣٣.
(٣) الباقلاني التمهيد في الرد على الملحدة ص٧٧ بتصرف.
(٤) الأنبياء ٢٢.
(٥) المؤمنون ٩١.

بما خَلَقَهُ واستبدَّ به وامتازَ مُلْكُهُ عن مُلْكِ الآخرين وظهرَ بينهم التحاربُ والتغالبُ كما هو حالُ ملوكِ الدنيا فلم يكنْ بيدِه ملكوتُ كلِّ شيءٍ، وأنت تعلمُ أنَّ هذا الأمرَ اللازمَ باطلٌ بالإجماعِ والاستقراءِ وقيامِ البرهانِ على استنادِ جميعِ الكائناتِ إلى خالقٍ واحدٍ واجبِ الوجودِ لذاتِه - سبحانه وتعالى -.(١)

فالقولُ بوجودِ إلهين يُفْضِي إلى المُحالِ؛ ولذا يجبُ علينا أنْ نجزمَ بأنَّ وجودَ إلهين محالٌ لأنه مؤدٍّ إلى المُحالِ.(٢)

أما النوعُ الثاني: من الشركِ يُسمَّى شركَ التبعيضِ، وهو تركيبُ الإلهِ من آلهةٍ؛ كَشِرْكِ النَّصارى، فالنصرانيةُ في الأَصْلِ ديانةٌ سماويةٌ أُنْزلتْ على عِيسى عليه السلام مُكمِّلةٌ لرسالةِ مُوسى عليه السلام ولكنْ سرعانَ ما تبدَّلَ هذا الأصلُ السماويُّ إلى امتزاجٍ بمعتقداتٍ وفلسفاتٍ وثنيةٍ، فدخلَ في معتقداتِ النصارى التثليثُ (الأبُ والابنُ والروحُ القُدُسِ) لأنهم كتابيون يعتقدون بوجودِ إلهٍ عظيمٍ خالقٍ ولكنَّهم يُشْرِكون معه الابنَ (عيسى) والروحَ القُدُسَ، وبين كنائسِهم وفِرَقِهم تفاوتٌ في تفسيرِ هذه الأقانيمِ الثلاثةِ، ورَبْطِ بعضِها مع بعضٍ، ويُفَسِّرونَه بأنَّه وحدانيةٌ في تثليثٍ، وتثليثٌ في وحدانيةٍ، **فأكثرُهم يقولون**: إنَّ اللَّهَ - سبحانه وتعالى - جوهرٌ واحدٌ، وثلاثةُ أقانيم: أقنومُ الأبِ، وأقنومُ الابنِ، وأقنومُ الرُوحِ القُدُسِ. والذاتُ الإلهيةُ واحدةٌ في الجوهرِ، مختلفةٌ في الأقانيم(٣).

وهذا الخلطُ والتناقضُ شجَّعَ علماءَ المسلمين إلى الردِّ القويِّ المُشْبِعِ(٤) والقرآنُ صرَّحَ بإدانتِهم، وأعلنَ كفرَهم وخُروجَهم عن عقيدةِ التوحيدِ فيقولُ: ﴿لَقَدْ

---

(١) تفسير البيضاوي بتصرف يسير ج٢ ص١١١.

(٢) مفاتيح الغيب ج١١ ص٩٥ راجع هذه المحالات في السابق نفس الصفحة وما بعدها.

(٣) النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية لنصر الدين بن يحي بن سعيد.

(٤) راجع الباقلاني في تمهيد ص٧٨ وما بعدها الفصل ج٢ ص٢٨ وما بعدها القاضي عبد الجبار تثبيت دلائل النبوة ج١ ص٩١ وما بعدها تحقيق عبد الكريم عثمان ج١ دار العرب بيروت الجواب الصحيح لابن تيمية ج١ ص٩١ وما بعدها الرد الجميل ص٢٥ وما بعدها الملل والنحل ج٢ ص٥١ بهامش الفصل بل وكثير من علماء النصارى ردوا على هذا الخلط راجع أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح لمجموعة من علماء النصارى تعريب د. نبيل صبحي دار القلم.

كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾(١) وأيضًا: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾(٢).

فأولئكَ الذين زعمُوا للَّهِ الولدَ خرجوا من العدلِ والتنزيهِ الواجبِ للحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ، تكادُ نواميسُ الكونِ تختلُّ من هذه الدعوةِ الباطلةِ، يقولُ ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَن دَعَوْاْ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾﴾(٣).

النوع الثالث: من أنواعِ الشركِ، هو شركُ التقريبِ، وهو عبادةُ غيرِ اللَّهِ ليقرِّبَ إلى اللَّهِ زُلفى(٤) وهذا هو شركُ عربِ الجاهليةِ، وإنْ كان منهم مَنْ يفعلُ ذلك لمجردِ تقليدِ الآباءِ، ويُسَمِّيه البعضُ شركَ التقليدِ، ولكنَّه داخلٌ في الشركِ باعتبارِ أنَّ النتيجةَ واحدةٌ.

ولاشكَّ أن أصلَ الإسلامِ ألَّا نعبدَ إلا اللَّهَ وحدَهُ، وألَّا نجعلَ له نِدًّا مِنْ خَلْقِهِ نتوجَهُ إليه بالعبادةِ؛ لأنَّ اللَّهَ ـ سبحانه وتعالى ـ هو المستحقُّ للعبادةِ لذاتِه؛ لأنه المألُوهُ المعبودُ الذي تألهه القلوبُ وترغبُ إليه، وتفزعُ إليه عند الشدائدِ، وما سواهُ فهو مفتقرٌ مقهورٌ بالعبوديةِ، لا يَصْلُحُ أن يكونَ إلهًا(٥) ومَنْ يخالفُ هذه الحقيقة ظالمٌ كما هو موصوفٌ في القرآنِ الكريمِ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾(٦).

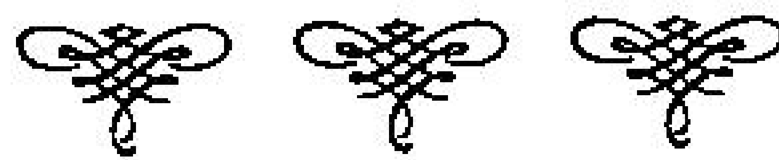
والشركُ يُعدُّ أكبرَ الذنوبِ، واللَّهُ ﷻ لا يغفرُ لمن تلوَّثَ بهذه الخطيئةِ وماتَ عليها، أمَّا أنه من أكبر الذنوبِ؛ فذلك لما وَرَدَ في الصحيحين: «**أنَّ الرسولَ ﷺ سُئِلَ: أيُّ الذنبِ أعظمُ؟ قال: أنْ تجعلَ للَّهِ نِدًّا وهو خَلَقَكَ**»(٧).

(١) المائدة ٧١.
(٢) المائدة ١٧.
(٣) مريم ٨٨ ـ ٩٢.
(٤) الكليات ص٥٣٣.
(٥) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج١ ص٨٨.
(٦) لقمان ١٣.
(٧) رواه البخارى كتاب التفسير البقرة باب ٢٢، ومسلم كتاب الإيمان باب ٣٧ حديث ٢٦٧، وأبو =

أمَّا أنه لا يغفرُه اللَّهُ فقولُه ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾[١].

وهذه الأنواعُ السابقةُ من الشركِ كلُّها كفرٌ بإجماعِ المسلمين وهذا هو السرُّ في أنَّ لفظَيْ المشركِ والكافرِ استعملهما القرآنُ الكريمُ والرسولُ ﷺ كمُصْطَلَحيْنِ شرعيين، يفيدانِ معنًى واحدًا[٢] وذلك باعتبارِ الحكمِ فيها مُتَّحِدٌ كما أخبرنا ربُّنا ـ تبارك وتعالى ـ في سورةِ البيِّنة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾[٣] الفجَّارُ من كفرةِ أهلِ الكتابِ والمشركينَ المخالفينَ للكُتُبِ المنزلةِ وأنبياءِ اللَّهِ المرسلةِ أنهم يوم القيامة «**فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا**» أي ماكثينَ لا يُحولون عنها ولا يزولون[٤].

أمَّا مَنْ يُفرِّقُ بينهما فعلى أساسِ أنَّ بينهما عُمومًا وخصوصًا، فكلُّ شركٍ باللَّهِ كفرٌ، وليس كلُّ كفرٍ شِرْكًا؛ مثالُ ذلك أنَّ مَنْ جعلَ مع اللَّهِ إلهًا آخرَ سُمِّيَ مُشركًا بالإجماعِ؛ ومَنْ جَحَدَ نبوةَ محمدٍ ﷺ فقط يُسمَّى كافرًا ولا يطلقُ عليه مشركًا[٥] ولكنَّ هذا التفريقَ لا ضرورةَ له ما دامَ الحُكْمُ في النهايةِ واحدًا وخاصَّةً أنهما في القرآن والسُّنَّةِ سواءٌ.



= داود كتاب الطلاق باب ٥٠ حديث ٢٣١٠، الترمذى كتاب تفسير القرآن باب ٢٦ حديث ٣٤٨٢.

(١) النساء ٤٨.

(٢) الفصل لابن حزم القرطبي ح ٣ ص١٢٤ وقارن دعاة لا قضاة لحسن الهضبي ص٧١.

(٣) البينة ٦.

(٤) تفسير ابن كثير ج٨ ص٤٤٧.

(٥) راجع هذا المثال التفريق فتح الباري ج١ ص١٠٦.

الفصلُ الثالثُ

التكليف وعوارضه وما يرتبط به

أولا: التكليفُ وعوارِضُه

التكليفُ لغةً: مأخوذٌ من الأصلِ (الكافِ واللامِ والفاءِ) يَدلُّ على إبلاغٍ بالشيءِ وتعلُّقٍ به[١]، **والكَلَف**: السَّوادُ في الوجْهِ، **وبالكَسرِ**: الرجلُ العاشِقُ، **وبالضمِّ**: شيءٌ يعلو الوجهَ، **والتكليفُ**: الأمرُ بما يشقُّ عليك، **وتكلَّفَه**: تجشَّمَه[٢].

وفي اصطلاحِ العلماءِ: الزامُ الكُلْفَةِ على المخاطَبِ[٣] أو إلزامُ ما فيه كُلْفَةٌ[٤] أو طَلَبُ ما فيه كُلْفَةٌ. وهذهِ التعريفاتُ تكادُ تكونُ متطابقةً إلَّا أنَّ الأخيرَ، وهو للباقلانيِّ، يُدْخِلُ فيه المندوبَ، لكونِه طَلَبًا[٥].

وعرَّفَه القاضي عبدُ الجبَّار بأنه: إعلامُ الغيرِ أنَّ له أنْ يفعلَ أو لا يفعلَ؛ نفعًا أو دفعَ ضَرَرٍ مع مشقَّةٍ تلحقُه في ذلك على حدٍّ لا يبلغُ الحالُ به حدَّ الإلجاءِ.[٦] ولهذا التكليفِ ثمرةٌ مُحقَّقةٌ؛ لأنَّ الحقَّ ـ تبارك وتعالى ـ يُعَرِّضُنا بهذا التكليفِ إلى درجةٍ لا تُنالُ إلَّا به[٧].

وتعريفُ التكليفِ بهذا الشكلِ يجعلُ من عبادةِ اللَّهِ ـ تعالى ـ تكليفًا ومَشَقَّةً على خلافِ مقصودِ القلبِ ولذَّته، وإنْ سألتَ عن السببِ؛ قالوا لك: إنه لِمُجَرَّدِ الامتحانِ أو لأجلِ العِوَضِ، كما هو واضحٌ من كلامِ القاضي عبدِ الجبَّارِ.

والمتـأملُ في آيِ القرآنِ الكريمِ يجدُ أنَّ الأمرَ أوسعُ من ذلك بكثيرٍ، فالإيمانُ باللَّهِ

---

(١) معجم المقاييس في اللغة لابن فارس ص٩٠٨.

(٢) القاموس المحيط ج٣ مجلد ثاني مادة (كلف) ص١٩٢.

(٣) التعريفات للجرجاني ص٩٠.

(٤) الكليات لأبي البقاء ٢٩٩.

(٥) السابق.

(٦) المحيط بالتكليف، للقاضي عبد الجبار ص ١١.

(٧) السابق.

- تعالى - وعبادتِه ومحبتِه وإخلاصِ العملِ له وإفرادِه بالتوكُّلِ عليه، غذاءُ الإنسانِ وقُوتُه وصلاحُه وقوامُه، وهو كذلك قُرَّةُ العيونِ وسرورُ القلبِ ونعيمُ الأرواحِ ولذَّاتُ النفوسِ وبها كمالُ النعيم في الدنيا بعبادتِه؛ وفي الآخرةِ برؤيتِه وسماعِ كلامِه وقُرْبِهِ ورِضْوانِه، وهذا أعظمُ من اللذَّةِ بالمطعومِ والمشروبِ والملبوسِ والمنكوحِ[(١)].

«**والشخصُ المخاطَبُ هو المكلَّفُ، ولا بُدَّ لكي يَصِحَّ تكليفُه أنْ يفهمَ ما كُلِّفَ به**»[(٢)] فلا بُدَّ من التوقُّفِ عن تكفيرِ المكلَّفِ المعيَّنِ الواقعِ في اعتقادٍ أو فعلٍ أو قولٍ يستوجبُ كُفْرَه؛ هل استطاعَ فهمَ الخطابِ والتكليفِ أو لا؛ «**لأنَّ القرآنَ الكريمَ والسُّنَّة تدلُّ على أن اللَّهَ لا يُعذِّبُ أحدًا إلَّا بعدَ إبلاغِ الرسالة، فَمَنْ لم تبلغه جملةً لم يعذِّبْه رأسًا، ومَنْ بَلَغَتْهُ جملةً دونَ بعضِ التفصيلِ، لم يعذِّبْه إلَّا على إنكارِ ما قامتْ عليه الحجةُ الرساليةُ**»[(٣)].

وهنا أمران ينبغي التفطُّنُ إليهما: الأولُ بلوغُ الحجةِ، والثاني فَهْمُهَا، وهما مِنْ شروطِ تكفيرِ المُعَيَّنِ، ودليلُ ذلك قولُ الحقِّ - تبارك وتعالى -: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[(٤)] وقولُه - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[(٥)] فأساسُ التكليفِ هو العقلُ والفهمُ، فلا تكليفَ إلَّا بعقلٍ فاهمٍ مُدْرِكٍ[(٦)].

فتقرَّرَ بهذا عدمُ تكليفِ المجنونِ والصبيِّ قبلَ البلوغ، وذلك لانعدامِ شرطِ التكليفِ في كلٍّ منهما، ويلحقُ بهما النائمُ في حالِ نومه، والمُغْمَى عليه في حالِ إغمائه، والسكرانُ في حالِ سُكْرِه، والساهي في حالِ سهوِه، ودليلُ ذلك قولُ النبيِّ ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: النَّائمِ حتَّى يَسْتَيْقِظَ، والصَّبيِّ حتَّى يَبْلُغَ، والمجنونِ**

(١) طريق الهجرتين ص٥٨، ٥٩ في مواضع متعددة بتصرف واختصار.
(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص١١.
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج١٢ ص٤٩٣ ج١٧ وكذلك الجواب الصحيح ١/ ٣١٠.
(٤) النساء ١٦٥.
(٥) الإسراء ١٥.
(٦) أصول الفقه للشيخ أبي زهرة ص٢٥٩.

حتَّى يُفيقَ»[1].

فالأهليةُ عبارةٌ عن صلاحيةِ المُكلَّفِ لوجوبِ الحقوقِ المشروعةِ له أوْ عليهِ والمكلَّفُ الذي يَصْلُحُ لأنْ تكونَ له حقوقٌ وعليه واجباتٌ أو الذي يَصْلُحُ لِصُدورِ الفعلِ به على وَجْهٍ يُعْتَدُّ به شرعًا، وهو ما يُسمَّى في اصطلاحِ الأُصوليين من الأحنافِ: أهليةَ الوجوبِ وأهليةَ الأداءِ، تَعْرِضُ له عَوارضُ تَطْرَأُ عليه، تمنعُ أهليةَ الأداءِ، فَتُؤثِّرُ عليها بالإزالَةِ أو النُّقْصانِ، وهذه تُسمَّى عوارضَ الأهلية[2] وهما قسمان:

أولهما: عوارضُ سماويةٌ أيْ: ليستْ بعملٍ من أعمالِ الإنسانِ، وهي الجنونُ والعَتَه والنسيانُ والنومُ والإغماءُ.

والقسمُ الثاني: عوارضُ بفعلِ الإنسانِ أو يَكْسِبها الإنسانُ، **وهي نوعان:** نوعٌ من المكلَّفِ، وهي السَفَهُ والجهلُ والسُكْرُ والخطأُ. والنوعُ الثاني من غيرِ المكلَّف، وهي الإكراهُ.

والذي يُهمُّنا الكلامُ فيه هو الجهلُ كعارضٍ من عوارضِ الأهليةِ حتى يصلحَ عُذْرًا للمُكلَّفِ في عدمِ الحكمِ عليه بالكفرِ، وقد صدرَ منه قولٌ أو فعلٌ يستوجبُ كفرَه، وهل يجبُ التوقفُ في الحكم على الشخصِ المُكلَّفِ المعينَّ حتى يتحققَ الحاكمُ عليه بأنَّه قدْ وَصَلَهُ الحكمُ الشرعيُّ أوْ لا، هذا هو موضوعُ الدراسةِ في الصفحاتِ التاليةِ، وهذا العارضُ بالذاتِ قد حَدَثَ فيه لَبْسٌ كَبيرٌ، واختلافٌ غيرُ يسيرٍ، ومِنْ ثَمَّ سنحاولُ دراسَته بشكلٍ تفصيليٍّ، مع ذِكْرِ اتجاهاتِ العلماءِ فيه على اختلافِ مذاهبِهم ودُروبِ بحثِهم وفيه تتضحُ الرحمةُ الإلهية بالبَشَرِ،فالقوانينُ والنُّظُمُ الحديثةُ تفترضُ عِلْمَ جميعِ الناسِ بالتشريعاتِ ولا تَعْذُرُهمْ بالجهلِ اكتفاءً

---

(١) رواه أبو داود ج٤ ص٢٤٣ والنسائي ج٢ ص١٠٠ وابن ماجة ج٢ ص٣٢٢ والحاكم وكذا المسند ج١ ص١٤٠/١٧ والترمذي ج١ ص٢٦٧ عن عائشة وعلي بن أبي طالب يقول الشوكاني : إن كان في طريق هذا الحديث مقال إلا أنه حسن بمجموع طرقه إرشاد الفحول ص١١.

(٢) راجع أصول الفقه الإسلامي د. زكي الدين شعبان ص٢٨١.

بنشرِها في الجريدةِ الرسميَّةِ، التي قد لا يَطَّلِعُ عليها أكثرُ الناسِ، ونلاحظُ أنَّ القانونَ البشريَّ قد اعتبرَ إمكانَ العلمِ يُعَدُّ بمثابةِ العلمِ ويرفُض أيَّ إدعاءٍ بالجهلِ بعدَ ذلك.

ويتبينُ لنا هنا رحمةُ الشريعةِ بالناسِ لأنها مِنْ عندِ اللّهِ الرحيم بعبادِه؛ والقانونُ مِنْ صُنْعِ البَشَرِ يتمثلُ فيه بجلاءٍ نقصُ البَشَرِ وعَجْزُهم وضَعْفُهم وقِلَّةُ حِيلتهمْ فقواعدُ الشريعةِ تشتملُ علي المُرونَةِ والرحمةِ والشفقةِ بالناسِ.

ثانيا: تأثيرُ عارضِ الجهلِ

الإسلامُ عندما يتحدثُ عن العلمِ، ويحثُّ عليه ويدفعُ الناسَ إليه، فإنه لا ينسى أن الناسَ متفاوتون في الفهمِ والتحصيلِ،وهم كذلك غيرُ متساوينَ في أسبابِ تحصيلِ العلمِ، فمنهم من هُيِّئَتْ له أسبابُ المعرفةِ،ومنهم المحرومُ منها بشكلٍ كُلِّيٍّ أو بشكلٍ جُزئِيٍّ.

فالذي ينشأُ في بيئةٍ تعجُّ بالعلماءِ فيسعدُ بالفهم والعملِ به، فالظاهرُ أنَّ الفقهاءَ ذَكَرُوا عن هذا النوعِ قاعدتَهم الإجمالية؛ ومفادُها أنه لا يُقْبَلُ في دارِ الإسلامِ العذرُ بجهلِ الأحكامِ(١) ولكنْ كما ينبِّهُنا الدكتورُ وهبةُ الزُحيلي(٢) أنَّ هذه القاعدةَ ليستْ على عُمومِها(٣)

وقد بيَّنَ الإمامُ الشافعيُّ أنَّ هناك عِلْمًا ينتشرُ بين الناس لا يمكنُ قَبولُ أيِّ ادعاءٍ للجهل به من إنسانٍ عاقلٍ فهو «**عِلْمُ عامَّةٍ لا يَسَعُ بالغًا غيرَ مغلوبٍ على عَقْلِه جهلُه**»(٤) مادام يعيشُ في دنيا المسلمين يتحدثون بهذا العلمِ،في ليلِهم ونهارِهم. ويُعطينا الشافعيُّ أمثلةً واضحةً للعلمِ الذي لاعُذْرَ بالجهلِ فيه كالصلواتِ

(١) انظر المستصفى للغزالي ج١ ص٥٥

(٢) أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة دمشق(سوريا)

(٣) نظرية الضرورة الشرعية ص١١١ مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ١٩٨٥م.

(٤) الرسالة لمحمد بن إدريس الشافعي الإمام تحقيق أحمد محمد شاكر دار التراث ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م

الخمسِ وصومِ رمضانَ والحجِّ، وكذا تحريمُ الزنا والقتلِ والسرقةِ وشُرْبِ الخمرِ[١].

وهذا العلمُ مع انتشارِه بين المسلمين - في دارِ الإسلام - منصوصٌ عليه في القرآنِ الكريمِ والسُنَّةِ النبويةِ المُطهَّرَةِ ينقله الكافةُ عن الكافةِ بلا نزاعٍ لا في النقلِ ولا في معانيه المعروفةِ؛ فاعتذارُ أحدٍ بالجهلِ بعدَ ذلك مرفوضٌ.

وقد اصطلح العلماءُ على تسميةِ هذا العلمِ المنتشرِ بين الناس - المذكورِ في كلام الشافعي - بأنه ما عُلِمَ من الدِّينِ بالضرورةِ، وقالوا - أيضًا -: لا عُذْرَ بالجهلِ فيه فكلُّ مَنْ جَهِلَ تحريمَ شيءٍ مما يشتركُ فيه غالبُ الناس لم يُقبلْ منه ادعاءُ الجهلِ[٢].

وأمَّا مَنْ نَشَأَ في بيئةٍ محرومةٍ مِنْ منابعِ الهدايةِ، لِقِلَّةِ عُلمائها أو نُدْرَتِهِمْ فَلَهُ حكمٌ مختلفٌ تمامًا عَنْ ذلك الذي نشأ بين مَنْ يعرِفُون أحكامَ الإسلام، ولا ينطبقُ هذا الكلامُ على الأماكنِ فقط، بل على الأزمنةِ - أيضًا - يقولُ ابنُ تيمية: «**إنَّ الأمكنةَ والأزمنةَ التي تَفْتُرُ فيها النبوةُ لا يكونُ حكمُ مَنْ خَفِيتْ عليهِ آثارُ النبوةِ - حتَّى أنكرَ ما جاءتْ به خطأً - كما يكونُ حُكْمُهُ في الأمكنةِ والأزمنةِ التي ظَهَرَتْ فيها آثارُ النبوةِ**»[٣] فمراعاةُ البيئةِ والزمنِ من الأمورِ الضروريةِ قبلَ الحكمِ على الأشخاصِ المتلبسين بالكُفْرِيَّاتِ والشركياتِ المخالفةِ للإسلامِ دونَ معرفتِهم.

فنحنُ نعرفُ أنَّ بعضَ الحواضرِ الإسلاميةِ، كانتْ في وقتٍ من الأوقاتِ قِبْلَةً لِطُلَّابِ العلمِ من جميعِ أنحاءِ المعمورةِ، مِنْ كثرةِ عُلمائها، ثُمَّ أصبحتْ أثرًا بعد عَيْنٍ لا يَخْفَى علينا ما حَدَثَ لمدنِ الأندلسِ وقد عاشتْ فيها أجيالٌ بعد استيلاءِ الفرنجةِ عليها يَتَخَفَّوْنَ بإسلامِهم وقد اندثرتْ معالِمُه بالنسبةِ لهم ثُمَّ أُرغِموا على التنصيرِ بعد ذلك مع أهوالِ محاكمِ التفتيش[٤].

من المُتَّفَقِ عليه بين علماءِ المسلمين الحكمُ بالتكفيرِ على كلِّ من يعبثُ بأصولِ

---

(١) السابق

(٢) الأشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي ص٢٠٠ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٨٣م.

(٣) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة لابن تيمية ص ٣١١ تحقيق د موسى بن سليمان الدويس.

(٤) انظر محمد عبد الله عنان دولة الإسلام في الأندلس (نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين) ج٧ ص ٣٠٨ وما بعدها.

الإسلامِ فينكرُ ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ وهو يعلمُ ولكنَّ هناك استثناءً من هذه القاعدةِ هو الذي نَشَأَ في باديةٍ بعيدةٍ أو في جبلٍ شاهقٍ لا يُوجَدُ هناك مَنْ يُعلِّمُه أمورَ الدين؛ فلا يُحكَمُ عليه بالكفرِ إلَّا بعدَ أنْ يتعلَّمَ فينكر[1]. فعَدَمُ المؤاخذةِ بالجهلِ يتناسبُ مع التجاوزِ عن النقصِ البشريِّ وكذلك فيه مراعاةٌ لأحوالِ البشرِ المختلفةِ.

وقد ظَهَرَ لنا مِنْ قبلُ اختلافُ الناسِ في مواهبِهم وفي تحصيلِهم للعلْمِ وفي تفاوتِ عقولِهم؛ فقد يُقبلُ من العامِّي الجاهلِ ما لا يُقْبَلُ من العالِمِ الفاهم؛ ففي قولِ الحقِ - تبارك - حكايةً عنْ مُوسَى - عليه السلامُ - وبني إسرائيلَ: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾[2] غَلَبَ الجهلُ على نَفَرٍ مِنْ بني إسرائيل فطلبوا مِنْ موسَى عليه السلام عبادةَ غيرِ اللَّهِ تعالى - وهى منافيةٌ لأصولِ الدين - ظنًّا منهم لجهلِهم أنَّ ذلك جائزٌ والظاهرُ أنَّ نبيَّ اللَّهِ موسى قد عَذَرهم لجهلِهم بدليلِ مواصلةِ الرحلةِ معهم؛ يقولُ ابنُ الجَوْزِيِّ: «**هذا إخبارٌ عن عظيمِ جهلِهم حيثُ توهَّموا جوازَ عبادةَ غيرِ اللَّهِ بعد ما رَأوا الآياتِ**»[3] وهُنا مراعاةٌ لحالةِ الشخصِ ومَدَى فَهْمِه لأحكامِ الدينِ قَبْلَ الحكْمِ عليه.

ثالثا: التكفيرُ المُطْلَقُ والمعينُّ.

هناك فرقٌ بين الحكمِ بالتكفيرِ مُطلقًا والحكمِ بتكفيرِ المُعيَّنِ، ففي الصورةِ الأُولى تقولُ: من يَقُلْ أو يفعَلْ هذا فهو كافرٌ، والصورةُ الثانية أنْ تقولَ فلانٌ كافرٌ، فالعلماءُ يقولون عن الصورةِ الأُولى: التكفيرُ المُطْلَقُ، والثانيةُ: التكفيرُ المعينُّ، فالمطلقُ تجدُه في أقوالِ أهلِ العلمِ عن الفِرَقِ والمذاهبِ ذاتِ الأقوالِ المنحرفةِ،

(١) راجع شرح صحيح مسلم للنووي ج ١ص ١٥٠ وقارن الأشباه والنظائر السيوطي ص٢٠٠ وكذا شرح جوهرة التوحيد للبيجوري ص٢٨.
(٢) الأعراف ١٣٨.
(٣) زاد المسير لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن على الجوزي ج٣ ص١٧٢ دار الفكر بيروت ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

ولكنَّهم يُمْسِكُونَ إذا تعلَّق الأمرُ بشخصٍ مُعينٍّ لماذا؟ لأنهم يقولونَ لا يُحْكَمُ على الشخصِ المعينِّ بالكفرِ إطلاقًا حتى تجتمعَ الشروطُ الموجبةُ لكفرِه، وتنتفي الموانعُ التي تمنعُ الحكمَ عليه بالكفرِ.

وهو نوعٌ من التثبُّتِ والتحرِّي قبلَ الحكم، كالذي يفعلُه القاضي مع مُتَّهَمٍ في قضيةٍ ما؛ عليه أنْ يستوثِقَ بكلِّ سبيلٍ، فإذا ما حَكَمَ كان حُكْمُه أقربَ إلى الصوابِ، فلكَ أنْ تقولَ: مُكَذِّبُ القرآنِ الكريمِ كافرٌ، ولكنَّ الشخصَ المعينَّ المنسوبَ إليه واقعةُ التكذيبِ، قد لا يكونُ عندَهُ معرفةٌ بأنَّ هذا الأمرَ الذي يُكَذِّبُه ثابتٌ في القرآنِ بيقينٍ، أو يكونُ فهمُه على نحوٍ غيرِ صحيحٍ، أو غيرِ ذلك من الموانع التي تمنعُ الحكمَ على الشخصِ المُعينِّ بالكفرِ، وهذا يُشْبِه تمامًا الوعيدَ العامَّ(١) المذكورَ في القرآنِ.

يقول ابنُ تيميةَ: «**التكفيرُ العامُّ كالوعيدِ العامِّ يجبُ القولُ بإطلاقِه وعُمومِه وأمَّا الحكمُ علي المُعينِّ بأنه كافرٌ ومشهودٌ له بالنارِ، فهذا يَقِفُ على الدليلِ المُعَينِّ فإنَّ الحكمَ يَقِفُ على ثبوتِ شُروطِه وانتفاءِ موانِعه**»(٢) وبهذا نعلمُ أنَّ الحكمَ على الأشخاصِ يختلفُ عن الإطلاقِ، فقد ينتفي الحكم في حقِّهم لأسبابٍ عديدةٍ، منها الحسناتُ التي تمحو الذنوبَ، وكذلكَ المصائبُ التي تُكَفِّرُ الذنوبَ، وينضمُّ إلى كلِّ ما سَبَقَ الشفاعةُ المقبولةُ.

وإنْ قالَ قائلٌ: ما الدليلُ على الذي ذكرتَ من التفريقِ بين الوعيدِ العامِّ وتطبيقِ هذا الوعيدِ على شخصٍ مُعينٍّ ويدخلُ فيه - أيضًا - الحكمُ على فِعْلٍ أو قولٍ بأنه كفرٌ ثم تطبيقُه على مُعَينٍّ؟.

الإجابة ما ثبت في صحيحِ البخاري، عن عمر بن الخطابِ: أنَّ رجلًا كان على عهـدِ النبي ﷺ وكان اسمُـه عبد اللَّهِ، وكان يُلقَّبُ (حمارًا) وكان يُضحِك النبي ﷺ وكان النبي ﷺ قد جلده في الشرابِ، فأُتي به يومًا، فأمر به فجلد، فقال

(١) راجع مجموع فتاوى ابن تيمية ج١٢ ص٤٩٩.
(٢) مجموع الفتاوى ج١٢ ص٤٩٨.

رجل من القوم: اللَّهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به. فقال النبي ﷺ : «**لا تلعنوه فواللَّه ما علمت إلا أنه يحب اللَّه ورسوله**»[١].

ووجهُ الشاهدِ في الحديثِ أنَّ اللعنَ المُطْلَق المعلومَ في الشرعِ لشاربِ الخمرِ لا يستلزمُ لَعْنَ المُعَيَّنِ الذي قامَ به ما يمنعُ لحوقَ اللعنةِ به، وكذلك التكفيرُ المُطْلَقُ لا يستلزمُ لحوقَه بالمعينَّ إلا بعدَ ثبوتِ الشرطِ وانتفاءِ الموانعِ[٢] وقد سَبَقَ بيانُ أنَّ التكفيرَ من الوعيدِ، فالرجلُ قد يَقَعُ في الكفرِ قولًا أو فعلًا، ولكنَّنا لا نحكمُ عليه بالكفرِ إلَّا بعدَ النظرِ في حالِه من حيث الفهمُ والمعرفةُ.

يقول ابنُ تيميةَ: «**الأقوالُ التي يُكَفَّرُ قائلُها قد يكونُ الرجلُ لم تبلغْهُ النصوصُ الموجبةُ لمعرفةِ الحقِّ، وقدْ تكونُ بَلَغَتْهُ ولم تثبتْ عندَه أو لم يتمكنْ من فَهْمِها**»[٣] لأنَّنا نعلمُ أنَّ القولَ قد يكونُ كفرًا، فيطلقُ القولُ بتكفيرِ صاحبِه، فيقالُ: مَنْ قال كذا؛ فهو كافرٌ، لكنَّ الشخصَ المُعينَّ لا تُكَفِّرْهُ حتى تقومَ عليه الحجَّةُ التي يكفرُ تارِكُها[٤].

وهذا التفريقُ بين المُطْلَقِ والمعينَّ في الحكمِ بالتكفيرِ موجودٌ عند الأئمةِ السابقين،ويَذْكُرُ ابنُ تيمية أنَّ هذا الذي عليه أصحابُ النبيِّ ﷺ وجماهيرُ أئمةِ المسلمين، فالمشهورُ مِنْ مذهبِ الإمامِ أحمدَ وعامَّةِ أئمةِ السُنَّةِ تكفيرُ الجهميةِ[٥] ويُوضِّحُ أنَّ سببَ ذلك تَعَارُضُ الأدلَّة، فإنهم يَرَون أدلَّةً تُوجِبُ إلحاقَ أحكامِ الكفرِ بهم ثُمَّ إنهم يَرَون مِنَ الأعيانِ الذين قالوا تلك المقالاتِ مَنْ قامَ به من الإيمانِ ما يمتنعُ أنْ يكونَ كافرًا، فيتعارضُ عندَهُمْ الدليلان[٦].

والخلاصةُ التي ينبغي التنبيهُ عليها أنَّ تكفيرَ المطلقِ لا يستلزمُ تكفيرَ المعينَّ[٧] ولا

---

(١) رواه البخارى كتاب الحدود باب ٥ حديث ٦٧٨٠.
(٢) مجموع الفتاوى ج١٠ ص٣٢٩ ـ ٣٣٠.
(٣) انظر مجموع الفتاوى ابن تيمية ج٣ ص١٧٨.
(٤) المسائل الماردنية ص٧١.
(٥) مجموع الفتاوى ج١٢ ص٤٨٥.
(٦) مجموع الفتاوى ج١٢ ص٤٨٧.
(٧) السابق.

نستطيعُ تكفيرَ المعينِّ إلَّا بعد تحقيقِ الشروطِ وانتفاءِ الموانعِ، وأنَّ الإمامَ أحمدَ وعامَّةَ الأئمةِ الذين أطلقوا هذه العُمومات؛ لم يُكفِّروا أكثرَ من تكلَّم بهذا الكلامِ بعينِه(١) ومثالُ ذلك الإمامُ أحمد، وموقِفَه من وُلاةِ الأمورِ الذين قالوا بمقولاتِ الجهميةِ، ودَعَوا الناسَ إليها، وعذَّبوهم؛ ليعتقدُوا ما تقولُه الجهميةُ؛ ومع ذلك فهو يَدْعُو للخليفةِ، ويستغفرُ له ولغيرِه، ولو كانَ يعتقدُ كفرَهُمْ بأعيانِهم ما استغفرَ لهم؛ لأنَّ الاستغفارَ للكفارِ لا يجوزُ، فَعَلِمْنا أنه لا يُكفِّرُهم، وأنَّ حُكْمَه في المطلقِ غيرُ حُكْمِه في المعينِّ.(٢)

والإمامُ الشافعيُّ عندما نَاظَر حفصًا الفردَ في زَعْمِه أنَّ القرآنَ الكريمَ مخلوقٌ؛ بيَّنَ له أنَّ هذا القولَ كفرٌ، ولم يحكمْ بِردَّةِ حفص لمجرَّدِ ذلك(٣)؛ وكذلك الإمامُ مالكٌ في قولِه بكفرِ القَدَرِيَّةِ في حالةِ جَحْدِ علمِ اللَّهِ، مع العلمِ أنه لم يُكَفِّرْ أعيانَهم كغيرِهِ من الأئمةِ.

فمذاهبُ الأئمةِ مبنيَّةٌ على هذا التفصيلِ بين النوعِ والعينِ، ولعلَّ فيما سَبَقَ يظهرُ خطأُ مَنْ كفَّر الأشخاصَ المعيَّنين دونَ تحقيقِ الشروطِ وانتفاءِ الموانعِ، وهذا غُلُوٌّ يبتعدُ عنه كلُّ باحثٍ مُدَقِّقٍ ولا يَقَعُ فيه إلَّا أصحابُ الثقافاتِ الضعيفةِ(٤) من الذين أَخذُوا العلومَ من الكُتُبِ، ولم يَلْتصِقوا بالعلماءِ، يتعلمونَ منهم كيفيةَ الاستفادةِ الصحيحةِ من الكتبِ، وكذلك خَطَأُ فريقٍ آخرَ أغلقَ بابَ التكفيرِ جملةً حتى عنْ أولئك الذين يعبثون بأصولِ الإسلامِ الثابتةِ التي اجتمعَ عليها المسلمون على مَدَى تاريخِ الإسلامِ، والتي اصطلحَ عليها العلماءُ، وبِتَسْمِيتِها فيما عُلِمَ من الدِّين بالضرورةِ(٥) ولا يشكُّ أحدٌ أنَّ هذا تفريطٌ، وكلا الأمرين فيه بُعْدٌ عن الوسطيَّةِ التي هي العَدْلُ والصراطُ المستقيمُ، وهي إحدى خصائصِ الإسلامِ

---

(١) السابق ج١٢ ص٤٨٨.

(٢) راجع هذا الموقف السابق ج١٢ ص٤٨٩.

(٣) مجموع الفتاوى ج٢٣ ص٣٤٩.

(٤) راجع الصحوة الإسلامية من الجحود والتطرف د. يوسف القرضاوي ص٨٩ وما بعدها.

(٥) راجع د. يوسف القرضاوي ظاهرة الغلو في التكفير ص٢٢.

العامَّةِ[(١)].

ولهذا تجدُ في السُّنَّةِ النبويةِ الشريفةِ التحذيرَ الشديدَ من تكفيرِ المُعينِّ لما يترتبُ عليه من مفاسدَ متعددةٍ ظاهرةٍ؛ ففي صحيحِ البخاريِّ عن أبي ذرٍّ - رضي الله عنه - أنه سمع النبيَّ ﷺ يقولُ: «**لا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بالفُسُوقِ، ولا يَرْمِيه بالكفرِ إلَّا ارتدَّتْ عليه، إنْ لمْ يَكُنْ صاحبُه كذلك**»[(٢)] وفي هذا الحديثِ الشريفِ زَجْرُ المسلم أنْ يقولَ ذلك لأخيه المسلم[(٣)]؛ وفيه كذلك أنَّ المقولَ له إنْ كان كافرًا كُفرًا شرعيًا؛ فقد صَدَقَ القائلُ، وذهب بها المقولُ له.[(٤)]

ومِنَ المعلومِ أنَّ ذلك لا يكونُ إلَّا ممَّنْ عندَه عِلْمٌ بأحكامِ الشرعِ، ويستطيعُ الحكمَ في هذا الأمرِ الخَطِرِ، وإلَّا كانَ مُتجرِّئًا، يَقْدُمُ على ما لا يَجُوزُ له؛ ولذلك تَرجِعُ إليه مَعَرَّةُ ذلك القولِ وإثْمُه[(٥)].

والحكمُ بالكفرِ على المسلمِ حكمٌ عليه بالموتِ الأدبيِّ، وإسقاطٌ لمكانتِه في المجتمع، وتجدُ هذا المعنى في تشبيهِ النبيِّ ﷺ الرامِي أخاه بكفرٍ كأنَّه قتَلَه: «**مَنْ قَذَفَ أخاه بكفرٍ فهو كَقَتْلِهِ**»[(٦)] نَطَقَ بهلاكِ شخصٍ يتنفسُ، بل إنَّ الحُكْمَ ليمتدُّ حتى يشملَ الإخبارَ عن مصيرِه يومَ القيامة.

وقد نبَّه الغزاليُّ إلى هذا المعنى بقولِه: إذا حَكَمْنَا على شخصٍ بأنه كافرٌ يترتبُ على ذلك الإخبارُ عن مُسْتَقَرِّهِ في الدارِ الآخرةِ وأنَّه في النارِ على التأبيدِ[(٧)] مع الحكمِ الثابتِ له في الدنيا بانتقاءِ عصمةِ مالِه ودَمِهِ، بل وتُفَرَّقُ عنه زوجَتَهُ إلى غيرِ

---

(١) راجع الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف ص٢٤.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ٤٤ حديث رقم ٦٠٤٥ وكتاب المناقب باب ٥ حديث ٣٥٠٨، ومسلم كتاب الإيمان باب ٢٧، وأحمد حديث أبى ذر الغفارى رقم ٢٢٠٨٢.

(٣) فتح الباري ج١٠ ص٤٧٩ رواه البخاري السابق ج١٠ ٤٧٥.

(٤) السابق.

(٥) السابق.

(٦) رواه البخاري كتاب الأدب باب ٤٤ حديث ٦٠٤٧، ومسلم كتاب الإيمان باب ٤٧ حديث ٣١٥ - ٣١٨، وأبو داود كتاب الأيمان والنذور باب ٧ حديث ٣٢٥٧، والترمذى كتاب الإيمان باب ١٦ حديث ٢٨٤٧، والنسائى كتاب الأيمان والنذور حديث رقم ٣٧٧٠.

(٧) الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٠٥.

ذلك من الأحكام[(١)].

وامتدَّ التحذيرُ عن التكفيرِ والبُعْدِ عنه للصحابةِ - رضوانُ اللَّهِ عليهم - عَمَلًا بالوصيةِ النبويةِ الشريفةِ، فَعَنِ الأعْمَشِ عن أبي سفيانَ، قال: جَاورْتُ مع جَابِرِ بنِ عبد اللَّهِ بمكةَ ستَّةَ أَشْهُرٍ، فسأَلَهُ رجلٌ: هل كنتم تُسمُّون أحدًا من أهلِ القبلةِ كافرًا؟ فقال: معاذَ اللَّهِ. قال: فهل تسمُّونه مُشْرِكًا ؟. قال: لا.

فهذا منهجُ الصحابةِ الكرامِ، وصارَ إليه جمهورُ العلماءِ منذ القِدَمِ، فتورَّعوا عن تكفيرِ المسلمِ، يقول ابنُ الوزيرِ اليمانيُّ: «**فقد تَورَّع الجمهورُ عن تكفيرِ مَنْ اقتضَتْ النصوصُ كُفْرَه، فكيفَ لا يكون الورعُ أشدَّ مِنْ تكفيرِ مَنْ لم يَرِدْ في كفرِه نصٌّ واحدٌ**»[(٢)]. فلنا أن نعتبرَ بهذا الورعَ، تَعَلُّمًا وفهمًا لطريقةِ العلماءِ، ثُمَّ إنَّ التكفيرَ ليس بالأمرِ اليقينيِّ إثباتًا أو نفيًا بل هو كغيرِه من الأحكام الشرعيَّةِ، تتفاوتُ يقينًا وظنًّا، ومِنْ هنا يحصلُ التردُّدُ، وعندَ حُدوثِه ينبغي التوقُّفُ في الحكمِ بالتكفيرِ ما أمكنَ ذلك.

يقول الغزاليُّ: «**ولا ينبغي أنْ يُظَنَّ أن التكفيرَ ونَفْيَه ينبغي أنْ يُدْرَكَ قطعًا في كلِّ مقام؛ بل التكفيرُ حُكْمٌ شَرْعيٌّ، يرجعُ إلى إباحةِ المالِ وسفكِ الدمِ، والحُكْمُ بالخلودِ في النارِ، فَمَأْخَذُه كمآخِذِ سائرِ الأحكام الشرعيَّةِ، فتارةً يُدْرَكُ بيقينٍ، وتارةً بِظَنٍّ غالبٍ، وتارةً يُتَردَّدُ فيه، ومهما حَصَل تَرَدُّدٌ؛ فالوقفُ فيه عَنْ التكفيرِ أَوْلى والمبادرةُ إلى التكفيرِ إنما تَغْلِبُ على طِباع مَنْ يَغْلِبُ عليهم الجهلُ**»[(٣)].

فالقولُ المشهورُ المعروفُ: «**مَنْ عرَف كثيرًا، غفَر كثيرًا**» قولٌ صائبٌ ينطبقُ على موضُوعِنا هنا، فَكُلَّما ازدادَ المرءُ عِلمًا، عرَفَ المعاذيرَ، وفَهِمَ الوقائعَ ونفسياتِ الناسِ حولَه، فقلَّتْ اتهاماتُه لهم، فالجهلُ سببٌ للحكمِ المتسرِّعِ بالكفرِ عليهم، فلو عَقَدْنا مقارنةً بين اتهامِ الرجلِ بالكفرِ، والسكوتِ عنه؛ لوجدْنا السكوتَ أرجحَ وأفضلَ. فالواجبُ علينا كفُّ اللسانِ عن أهلِ القبلةِ، ماداموا قائلين: لا إلهَ إلَّا اللَّهُ

---

(١) السابق.

(٢) إيثار الحق ص١٨، ص٤٠٣.

(٣) فيصل التفرقة ص١٤٧.

محمدٌ رسولُ اللَّهِ، غيرَ مناقضين لها. فالتكفيرُ فيه خَطَرٌ، والسكوتُ لا خطرَ فيه[1].

والراسخونَ في العِلْمِ يتركون المسارعةَ إلى التكفيرِ؛ لأنَّه نوعٌ من القطعِ في مواطنِ الظنِّ، فرجعوا إلى التسليم، وتركِ التكفيرِ[2]. فالاحترازُ من التكفيرِ واجبٌ؛ لأنَّ فيه استباحةُ الدماءِ والأموالِ من المُصَلِّين إلى القِبْلَةِ، المُصرِّحينَ بقول: لا إلهَ إلَّا اللَّهُ، محمدٌ رسولُ اللَّهِ، وهو معلومُ الخطأ، وأنتَ لو تركتَ ألفَ كافرٍ، ولم تحكمْ عليهم بكفرٍ ـ مع أنَّ هذا خطأ ـ إلَّا أنه أهونُ من سَفْكِ مَحْجَمَةٍ من دم مسلمٍ واحدٍ، وقدْ قال ﷺ: «**أُمِرْتُ أنْ أُقاتِلَ الناسَ حتَّى يقولُوا لا إلهَ إلَّا اللَّهُ محمدٌ رسولُ اللَّهِ، فإذا قالوها عَصَمُوا منِّي دِماءَهم وأمْوالَهم إلَّا بِحقِّها**»[3].

فتاركُ التكفيرِ مع تقديرِ أنَّه مخطئٌ، فإنَّما هو مُخِلٌّ بحقٍّ من حقوقِ اللَّهِ ـ تعالى ـ، وهو سَرَيانُ الأحكامِ الشرعيةِ مع هؤلاءِ المخالفين، ولكنَّنا لا نجزمُ على سبيلِ اليقينِ بذلكَ إلى جانبِ أنَّ الكثيرَ يرونَ أنها مبنيَّةٌ على التسامحِ، أما المُكَفِّرُ إن قدَّرنا خَطَأَه، فقدْ أخلَّ بحقِّ المخلوقِ المسلمِ، بل تعدَّى عليه، وظَلَمَهُ أكبرَ الظُّلْمِ وأفحَشَهُ، فأخرجَهُ من الإسلامِ مع أنَّه يشهدُ الشهادتين، ويُؤْمِنُ بجميعِ الرسُلِ والكُتُبِ، وإنَّما صَدَرَ منه فعلٌ أو قولٌ أو تأويلٌ، قد لا يستجمعُ شروطَ القولِ بالكفرِ؛ لأننا قد لا نعلمُ هل هو متعمدٌ أوْ لا، وهذا محلُّه القلبُ، وهو من الأسرارِ التي لا يعلمُها إلَّا الخالقُ.

ولنا أن نعتبرَ بعقوباتِ الشرعِ الشريفِ على الخوارجِ على الرغْمِ من تعظيمِهم لشأنِ العبادةِ وأحكامِ الشرعِ، إنَما كانتْ زَلَّتَهُم الكُبْرى المجازفةُ في التكفيرِ، والمكفِّرُ قد لا يأمنُ من الوقوعِ في مِثْلِ ذَنْبِهم، ومِنْ هنا كان عملُ المُتَوقِّفِ في التكفيرِ أرجحَ وأبعدَ من الخطأ من المُكفِّرِ[4].

(١) فيصل التفرقة ص١٤٤.
(٢) إيثار الحق على الخلق للمرتضي اليماني ص١٨.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٠٧: ٢٠٩.
(٤) إيثار الحق على الخلق للمرتضي اليماني ص٤٠٣ بتصرف واختصار.

فالحكمُ بالكفرِ على شَخْصٍ مُعَيَّنٍ لا يَصِحُّ إلَّا بقاطعٍ سمعيٍّ ـ أولًا ـ ثم حُسْنُ تطبيقِه على الشخصِ ـ ثانيًا ـ فليسَ من المعقولِ أنْ نأتيَ إلى شَخْصٍ وقعَ في فعلٍ كُفْرِيٍّ أو شركيٍّ؛ فنقولُ له: أنتَ كافرٌ، ونطبقُ عليه حُكْمَ الردَّةِ دونَ أنْ يَقْصُدَ هو الكفرَ أو الشركَ، فهنا رجلٌ مسلم يؤمنُ باللَّهِ واليومِ الآخرِ، يُصَلِّي ويصومُ... إلخ صَدَرَ منه فعلٌ أو قولٌ جاءتْ به النصوصُ بأنها لَا تَصْدُرُ إلَّا من كافرٍ مشركٍ، فتعارضَ دليلان؛ دليلٌ يقولُ بإيمانِه، ودليلٌ يقولُ بكفرِه، وعلينا النظر: هل يَقْصُدُ بذلك كفرًا أو شركًا أَوْلا يَقْصُدُ؛ لأنَّ مقتضى إجماعِ المسلمين أنَّ الشخصَ لا يكفرُ دونَ أنْ يدرِي أنه كفرٌ. يقولُ القرطبي: (فكما لا يكونُ الكافرُ مؤمنًا إلَّا باختيارِ الإيمانِ على الكفرِ، كذلك لا يكونُ المؤمنُ كافرًا مِنْ حيثُ لا يقصدُ الكفرَ ولا يختارُه بإجماعٍ).(1)

أمَّا استدلالُ بعضِ المتأخرين بقولِ الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ﴾(2) على أنَّ المسلمَ المعينَّ يمكنُ أنْ يُحْكَمَ عليه بالكفرِ أو الشركِ الأكبرِ دونَ أنْ يقصدَ ذلك ـ فلنا أن نرجعَ إلى الآيةِ الكريمةِ في سياقِها أولًا، ثُمَّ في أسبابِ نُزولِها؛ لكي نتبينَ وجهَ هذا الاستدلالِ.

فقد أخرجَ ابنُ جريرٍ، وابنُ مَرْدَوَيْه، وغيرُهما عن عبدِ اللَّهِ بنِ عُمَرَ ـ رَضِي اللَّهُ عنهما ـ: «**قالَ رَجُلٌ في غزوةِ تبوكٍ: ما رَأينا مِثْلَ قُرائنا هؤلاءِ، لاأرغبُ بُطونًا، ولا أكذبُ أَلْسِنةً، ولا أجبنُ عند اللقاءِ. فقالَ رجلٌ: كذبتَ، ولكنَّكَ مُنافِقٌ، لأُخْبِرَنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ فبلغَ ذلك رسولَ اللَّهِ ﷺ ونزلَ القرآنُ. قال عبدُ اللَّهِ: فأنا رأيتُ الرجلَ متعلقًا بِحقبِ ناقةِ رسولِ اللَّهِ ﷺ والحجارةُ تنكيه، وهو يقولُ: يا رسولَ اللَّهِ إنَّا كُنَّا نخوضُ ونلعبُ. ورسولُ اللَّهِ ﷺ يقولُ: ما أَمَرَهُ اللَّهُ ـ تعالى ـ به في قولِه ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَـٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ﴾(3) لا تَعْتَذِرُوا**».، أيْ: لا تَنْشَغِلوا بالاعتذارِ، ونُهوا عن ذلك؛ لأنَّ زعمَهُم معلومُ الكذبِ والبطلانِ، قدْ

(1) الجامع لأحكام القرآن ج٩ ص٦٣٥٨.
(2) التوبة ٦٦.
(3) التوبة ٦٥.

كفرتُم: أيْ: أظهرتُمْ الكفرَ بإيذاءِ رسولِ اللَّهِ ﷺ والطعنِ فيه بعدَ إيمانِكُمْ، أيْ: إظهارِكُمْ الإيمانَ.

هذا وما قبْلَهُ؛ لأنَّ القومَ مُنافقون فَأَصْلُ الكفرِ في باطِنِهم، ولا إيمانَ في نفسِ الأمرِ لهم(١) فالآياتُ الكريمةُ تتحدثُ عن منافقينَ ظَهَرَ منهم إيمانٌ، وأخْفَوا كُفْرَهم، والاستهزاءُ أظهَرَ ما في باطِنِهم من الكفرِ. فلا حُجَّةَ لهؤلاءِ في هذه الآيةِ مع ما سَبَقَ من مخالفةِ الإجماعِ، فلا يَبْقَى لقولِهم وجهٌ أصلًا.

رابعًا: الحُجَّةُ الشرعيةُ وصفاتُ مَنْ يُقِيمُها:

سَبَقَ بيانُ أنَّه لا يكفرُ الشخصُ حتَّى تقامَ عليه الحُجَّةُ، وقد اتَّضَحَ في البابِ الأولِ معنى الحُجَّةِ لغةً: بأنها برهانٌ وقصدٌ ووضوحٌ وبيِّنَةٌ، وأنَّ معناها الاصطلاحيَّ قريبٌ من اللُغويِّ فهي: (الأدلةُ المُبيِّنَةُ للحُجَّة) وبذلك تصبحُ برهانًا ودليلًا، يُقدِّمُه أصحابُ المعرفةِ لِمَنْ جَهِلَ أو بَعُدَ عن ذِهْنِه الحكمُ الشرعيُّ، فأحكامُ الدينِ قد تغيبُ عن أذهانِ البعضِ، وقد تلتبسُ في أذهانِ البعضِ الآخرِ، فَهُمْ بينَ جَهْلٍ بسيطٍ وجهلٍ مُرَكَّبٍ؛ فالقصدُ الجنائيُّ غيرُ مُتوافِرٍ عندَ هؤلاءِ.

ومِنْ هنا فلا يَنْبَغِي المسارعةُ إلى المجازَفَةِ بتكفيرِ كلِّ مَنْ يَصْدُرُ منه مخالفاتٌ عقديَّةٌ دونَ التأكُّدِ مِنْ معرفتِهِ بأحكامِ الشرْعِ، وتَعَمُّدِهِ المخالفةَ، فالبيانُ الشرعيُّ من واجباتِ أهلِ العلمِ، وكذلك مِنْ واجباتِ المُكلَّفين أنْ يسألوا عمَّا لا يَعْلَمُونَهُ، ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(٢).

وليس كلُّ أَحَدٍ يَدَّعِي أنَّه مِنْ أهلِ الذكْرِ، ثُمَّ يقولُ: قدْ أَقَمْتُ الحجَّةَ على فلانٍ المتلبِّسِ بكفرٍ، ولمْ يستجبْ ولم يخضعْ، فهو إذَنْ كافرٌ، بل أهلُ العلمِ والمعرفةِ التامَّةِ هُمْ أَقْدَرُ الناسِ على البيانِ، فقدِ التصقوا بِمَنْ قَبْلَهُمْ مِنَ العلماءِ وأَخَذُوا عنهم، وهذا مُشَاهَدٌ في كلِّ العلومِ سواءٌ أكانتْ شرعيةً أم غيرَها بلْ في الصناعاتِ والحِرَفِ.

---

(١) روح المعاني للألوسي ج١٠ ص١٣١.
(٢) النحل ٤٣.

وقد أوضحَ ابنُ القيِّم في تعليقِهِ على قَوْلِ الحقِّ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾(١): أنَّ المرءَ لا يكونُ إمامًا للمتقين حتى يأتمَّ بالمتقينَ قبْلَهُ(٢) ومِنَ المتعارَفِ عليه أنَّ هذا ليسَ في كلِّ مسائلِ الدينِ بلْ هناكَ أمورٌ ظاهرةٌ يُتْقِنُها كلُّ شَخْصٍ، مُتَعارَفٌ عليها في المجتمعِ، إذا ما خرجَ شخصٌ بِمُعتقَدٍ ظَاهِرِ البطلانِ سارَعَ كلُّ مَنْ يسمعُ بالإنكارِ، فيكونُ هذا رادعًا لصاحبِ البدعةِ وحُجَّةً عليه في الوقتِ ذاتِه.

فالواجبُ على أجهزةِ الإعلامِ الرسميَّةِ للدولِ الإسلاميةِ أنْ يكونَ لها دورٌ بارزٌ في بيانِ كثيرٍ من الأحكامِ الشرعيةِ ونَشْرِها على نطاقٍ واسعٍ، وهذا يَتطلَّبُ منها أنْ تكونَ على مُستَوى هذه المسؤليةِ الكبيرةِ، وكذلك الرؤساءُ والأمراءُ والقادةُ قد يكونُ لهم دورٌ إيجابيٌّ في وصُولِ الحُجَّةِ الشرعيَّةِ إلى مسامِعَ المخالفين، فابنُ تيميةَ يَرَىَ أنَّ السلاطينَ والأمراءَ لهم دَوْرٌ في إقامةِ الحُجَّةِ إذا كانوا يَعْرِفونها، يقولُ: «**حتَّى تُقَامَ الحُجَّةُ التي يكفُرُ تارِكُها، فَيَعْرِفَ الحُكْمَ الشرعيَّ مِنْ سلطانٍ أو أميرٍ مُطَاعٍ**»(٣)

أمَّا طريقةُ عَرْضِ الحُجَّةِ، فينبغي أنْ تكونَ واضحةً وضوحَ الشمسِ في رائعةِ النهارِ، وهذا لا يتأتَّى إلَّا مِن فاهِمٍ واعٍ، فعلماءُ التربيةِ يقولون: إنَّ الفكرةَ إذا كانتْ واضحــةً في ذِهْنِ الأُستــاذِ المُربي، فيسهلُ عليهِ عرضُها عرضًا سهلًا شيِّقًا، وتنتقلُ بــدورِها إلى أذهانِ طُلَّابِه بنفسِ الوضوحِ الذي في ذِهْنِ الأستاذِ، فلا تلتبسُ أبدًا في الأذهــانِ، فلا يكونُ عندَ المعانِدِ المكابِرِ ما يدفعُ به هذه الحجَّة البيِّنَةِ الواضحةِ.

وقد بيَّنَ ابنُ حَزْمٍ الطريقةَ التي تُقَامُ بها الحُجَّةُ على الشخصِ المتلبسِ بفعلٍ أو قولٍ أو اعتقادٍ كُفْرِيٍّ، يقولُ: «**وصِفَةُ قيامِ الحُجَّةِ عليه هُوَ أنْ تبلُغَهُ، فلا يكونُ عندَه شيءٌ**

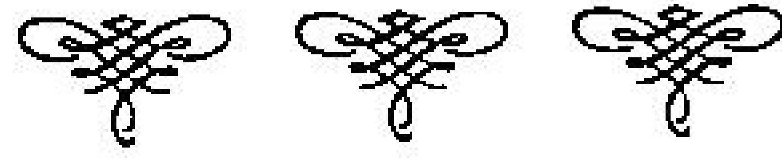
---

(١) الفرقان ٧٤.

(٢) راجع رسالة إلى كل مسلم لابن القيم الجوزية ص١١. سلسلة العلم النافع رقم(٦) تحقيق أستاذنا د.أسامة محمد عبد العظيم حمزة ط٤٠ ١١٤٠٤هـ١٩٨٤م مطبعة المدني القاهرة.

(٣) الصارم المسلول حكم شاتم الرسول نقلا عن العذر بالجهل عقيدة السلف لشريف هزاع ص ٣٢.

يُقاوِمُها»(١) فقد وصلتْ إلى ذهنِ صاحبِ الشُبْهَةِ فأزالتْها، ولم يبقَ لَهُ إلا التسليمُ وإلَّا فهو مُعانِدٌ جاحدٌ.



(١) الإحكام في أصول الأحكام ج١ ص٦٧ مطبعة العاصمة القاهرة بدون تاريخ.

الباب الثالث

اتجاهات علماء الإسلام في العذر بالجهل

الفصل الأول

عذر المسلم

● **الاتجاهُ الأولُ: عدمُ التفريقِ في العذرِ بين الأُصولِ والفروعِ:**

وهو مَذْهَبُ جَمْعٍ من المُحَدِّثين والفقهاءِ وقد تَبِعَهُمْ كثيرٌ من المُتكلِّمين وهذا الاتجاهُ يمكنُ أنْ نُطْلِقَ عليهِ (أهلُ الحديثِ والسُّنَّةِ).

١ ـ الإمامُ الشافعيُّ(١):

فاللَّهُ ـ تبارك وتعالى ـ مُتَّصِفٌ بصفاتِ الكمالِ، وله الأسماءُ الحُسْنَى ينبغي على كلِّ مُكَلَّفٍ أنْ يُذْعِنَ لها ولا يردَّها وإلَّا خرجَ مِنْ مِلَّةِ الإسلامِ، ولكنَّ ذلك لا يكونُ إلَّا بعد أنْ يتعلَّمها، وإلَّا فعذرُه قائمٌ. وسببُ ذلك أنَّ عِلْمَ أسماءِ اللَّهِ وصِفَاتِهِ لا يُعْرَفُ بالعقلِ، ولكنْ بِطَريقِ السماعِ من الشرعِ إثباتًا وتنزيهًا.

عن يُونُسَ بنِ عبدِ الأعْلىَ قال: سمعتُ الشافعيَّ يقولُ: (للَّهِ ـ تعالى ـ أسماءٌ وصفاتٌ لا يَسَعُ أحدٌ قامتْ عليه الحُجَّةُ ردَّها، فإن خالفَ بعد ثُبوتِ الحجَّةِ عليه فهو كافرٌ فأمَّا قبلَ ثُبوتِ الحُجَّةِ فمعذورٌ بالجهلِ؛ لأنَّ علمَ ذلك لا يُدْرَكُ بالعقلِ ولا بالرَّوِيَّةِ والفِكْرِ، ويُثْبِتُ هذه الصفاتِ، ويَنْفِي عنها التَّشْبيه، كما نَفَي عن نفسِه)(٢). ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(٣) فالشافعيُّ هنا يُثْبِتُ العذرَ بالجهلِ لمن ردَّ أسماءَ اللَّهِ ـ تعالى ـ وصِفَاتِه مع أنَّ ذلك كُفْرٌ، ولكنَّ المُكلَّفَ لا

---

(١) هو أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف تجمع الروايات على أنه ولد سنة ١٥٠ هـ/ ٧٦١م في غزة وهى السنة التى توفى فيها أبو حنيفة وتوفى سنة ٢٠٤ هـ وهو صاحب المذهب المشهور (الشافعى) زمن مؤلفاته الأم، أحكام القرآن، جامع العلم، اختلاف الأحاديث.انظر أعلام الموقعين ج٢ ص٢٤١،٢٤٢ وترجمته في مقدمة كتابه الأم ج١ ص ٧ ـ ٣٣، تذكرة الحفاظ ٣٢٩/١، تهذيب التهذيب ٢٥/٩ الوفيات ٤٤٧/١ حلية الأولياء ٦٣/٩.

(٢) يقول الحافظ الذهبي : رواه الهكاري وغيره بإسناد كلهم ثقات من رواية عبد الرحمن بن حاتم مختصر العلوم ص١٧٧ ويراجع اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٧٢.

(٣) الشورى ١١.

يَكْفُرُ إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليه، ومسألةُ الأسماءِ والصفاتِ من المسائلِ الخَبَرِيَّةِ التي يُطْلَقُ عليها (أصولُ الدين).

٢ - الإمامُ البخاريُّ[(١)]:

ويتجه البخاريُّ إلى اعتبارِ أنَّ كلَّ ما كانَ طَرِيقُهُ الخبرُ ولا دَخْلَ للعقلِ المجرَّدِ بالنَظَرِ التأمُليِّ فيه يُعْذَرُ المكَلَّفُ إذا جَهِلَهُ، ولا يُحْكَمُ عليه بكفرٍ حتَّى يتعلَّمَ (وهذا على النقيضِ مِنَ المعتزلةِ) والجاهلُ يَنْبَغِي أنْ يَتعلَّمَ، وتُرَدَّ جهالاتُه إلى الكِتابِ والسُّنَّةِ كما هُوَ أَمْرُ عُمَرَ رضي الله عنه فكلُّ مُسْلِمٍ يتعلَّمُ أنَّ القرآنَ كلامُ اللَّهِ ومَنْ رَفَضَ هذا العِلْمَ صارَ مُعانِدًا.

والمقصودُ هنا الردُّ على الجهميةِ المُنْكِرين لذلك، يقولُ البخاريُّ: (وكلُّ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ اللَّهَ بكلامِهِ أنَّه غيرُ مخلوقٍ؛ فإنَّه يُعَلَّمُ ويُرَدُّ جَهْلُهُ إلى الكتابِ والسُّنَّةِ، فَمَنْ أبىَ بعدَ العلمِ به كانَ مُعَانِدًا)[(٢)] ثُمَّ استشهدَ البخاريُّ على تِلْكَ القاعدةِ ببعضِ آي القرآنِ الكريمِ مِنْها قولُه - تعالى -: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾[(٣)]. وقولُه - تعالى -: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾[(٤)]؛ فالبيانُ أولًا قبلَ الحُكْمِ على المرءِ بِكُفْرٍ أو ضَلالٍ وإلا كانَ المُكَلَّفُ معذورًا بجهلِهِ.

فالمسلمُ الجاهلُ بالصفاتِ الواجبِ إثباتُها للحقِّ - تبارك وتعالى - لا يُحْكَمُ عليه بِكُفْرٍ إذا أَنْكَرَها ما لَمْ يَتَعلَّمْها؛ لأنَّها لا تَثبُتُ بمجرَّدِ العقلِ.

(١) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخارى، أبو عبد اللَّه : حبر الإسلام ولد سنة ١٩٤ هـ / ٨١٠ م في بخارى ونشأ يتيمًا وقام برحلة طويلة سنة ٢١٠ هـ في طلب العلم وتعصب عليه جماعة ورموه بالتهم فأخرج إلى خرتنك من قرى سمرقند فمات بها سنة ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م ومن أشهر مصنفاته الجامع الصحيح المعروف بصحيح البخارى، التاريخ الكبير، الضعفاء الأدب المفرد. انظر تذكرة الحفاظ ١٢٢/٢، تهذيب التهذيب ٤٧/٩، الوفيات ٤٥٥/١.

(٢) خلق أفعال العباد والرد على الجهمية ص ٦١.

(٣) التوبة ١١٥.

(٤) النساء ١١.

٣ - ابنُ جريرٍ الطَّبَريُّ(١):

بعدَ أنْ ذَكَرَ بعضَ الصفاتِ الواجبةِ للَّهِ يقولُ: (فإنَّ هذه المعاني التي وضعت ونظائرَها ما وَصَفَ اللَّهُ به نفسَهُ ورسولهُ مما لا يَثْبُتُ بالفِكْرِ والرويَّةِ حقيقةُ عِلْمِه؛ لا يكفرُ بالجهلِ بها أحدٌ إلَّا بعدَ انتهائِها إليه)(٢) أوردَ هذا الكلامَ عنه أبو يَعْلَى في كتابِ (إبطالِ التأويلِ) ويُؤْخَذُ من كلامِ الطبريِّ مايلى:

- أسماءُ اللَّهِ وصفاتُه لا تَثْبُتُ بالعقلِ المجرَّدِ.
- الجاهلُ بأسماءِ اللَّهِ لا يَكْفُرُ.
- الحُكْمُ بالكفرِ على المكلَّفِ لا يكونُ إلَّا بعدَ وصولِ العلمِ إليه.

٤ - ابنُ قُتيبة(٣):

في تعليقهِ على حديثِ أبي هريرةَ، عن رسولِ اللَّهِ ﷺ أنَّ رَجُلًا لم يعملْ حسنةً قَطْ، قال لأهلِه: إذا ماتَ، فَحرِّقُوه، ثم اذْرُوا نِصْفَه في البرِّ ونصفَه في البَحْرِ، فواللَّهِ لئن قَدَرَ اللَّهُ عليه؛ ليعذبنَّه عذابًا لا يُعذِّبهُ أحدًا من العالمين. فلما ماتَ الرجلُ، فعلوا ما أَمَرَهُم به، فأَمَرَ اللَّهُ البرَّ فَجَمَعَ ما فيه، وأَمَرَ البحرَ فجمعَ ما فيه، ثُمَّ قال له: لِمَ فعلتَ هذا؟ قال: مِنْ خَشْيتِكَ يا ربِّ، وأنتَ أعلم. فَغَفَرَ اللَّهُ له(٤).

---

(١) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبرى أبو جعفر المؤرخ ولد في آمل طبرستان سنة ٢٢٤هـ / ٨٣٩ م واستوطن بغداد وتوفى فيها وعرض عليه القضاء فامتنع ومن أشهر مؤلفاته أخبار الرسل والملوك، جامع البيان في تفسير القرآن، اختلاف الفقهاء. انظر إرشاد الأريب ٤٥٦/٦، طبقات السبكى ٢/ ١٣٥ - ١٤٠، تذكرة الحفاظ ٣٥١/٢، الوفيات ٤٥٦/١، طبقات السبكى ١٣٥/٢ - ١٤٠ مفتاح السعادة ٢٠٥/١ - ٤١٥، ميزان الاعتدال ٣٥/٣.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٩١ مع أن ابن حزم يُرد عن الطبري أنه يحكم بكفر من لم يتعلم أسماء الله وصفاته كلها ويشدد النكير عليه في ذلك النقاط ص ٢٤٢ الأصول والفروع ج٢ ص ٢٩٧ ولعل الطبري رجع عن هذا القول الذي يرويه ابن حزم.

(٣) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى أبو محمد من أئمة الأدب ولد سنة ٢١٣هـ/ ٨٢٨ م ببغداد وسكن الكوفة ثم ولى قضاء الدينور مرة فنسب إليها وتوفى ببغداد سنة ٢٧٦ هـ/ ٨٨٩م له تصانيف أدب الكاتب، عيون الأخبار، المعارف. انظر وفيات الأعيان ٢٥١/١، لسان الميزان ٣/ ٣٥٧، الأعلام ١٣٧/٤.

(٤) رواه البخاري عن أبي حذيفة كتاب أحاديث الأنبياء رقم ٣٤٥٢ انظر فتح الباري ج٦ ص٥٧ وأيضا في نفس الكتاب رقم ٣٤٧٩ السابق ج٦ ص٥٩٤ وباب الخوف من الله رقم ٦٤٨٠ =

فهذا رجُلٌ مُؤمِنٌ باللَّهِ، مُقِرٌّ به خائفٌ منه إلَّا أنه جَهِلَ صفةً مِنْ صفاتِه، فظنَّ أنه إذا أُحْرِقَ وذُرِّيَ في الريحِ أنه يفوتُ اللَّهَ - تعالى -، فَغَفَرَ اللَّهُ - تعالى - له بمعرفتِه له، وبمخافَتِه من عذابِه، رغْمَ جَهلِهِ بهذه الصفةِ مِنْ صفاتِه. وقد يَغْلَطُ في صفاتِ اللَّهِ - تعالى - قومٌ مِنَ المسلمين، ولا يُحْكَمُ عليهم بالنَّارِ، بل تُرجأُ أمورُهم إلى مَنْ هو أعلمُ بهم وبنيَّاتِهم، ونستطيعُ أنْ نضعَ كلامَ ابن قتيبةَ في نقاطٍ:

١ - رجلٌ شكَّ في قُدْرةِ اللَّهِ - تعالى - على جَمْعِه إذا صارَ رمادًا، جزءٌ منه في البحرِ وجزءٌ في البرِّ، لا يستطيعُ جَمْعَهُ على هذه الصفةِ.

٢ - لا شكَّ في كفرِ مَنْ يعتقدُ هذا الاعتقادَ إذا كان عالمًا (إجماعًا).

٣ - الرجلُ مؤمنٌ باللَّهِ مُقِرٌّ بِهِ يخشاهُ.

٤ - هو جاهلٌ ضالٌّ في هذا الاعتقادِ.

مَنْ اعتقدَ هذا الاعتقادَ الكُفْرِيَّ جاهِلًا، لا يُحْكَمُ عليهِ بِكُفْرٍ، ويُرْجأُ أمرُهُ إلى رَبِّهِ، فقدْ يُغْفَرُ لَهُ؛ لوجودِ دلائلَ أُخْرَى تَدُلُّ على إيمانِه. ولا يَصِحُّ تكفيرُ أهلِ الجهلِ أو أهلِ التأويلِ، ومَنْ يَفْعَلْ ذلك فقدْ خَالَفَ إجماعَ المسلمين، وأنَّ المسلمَ لا يخرجُ من الإسلامِ إلَّا بِجَحْدِ ما اجتمعتْ عليه الأُمَّةُ، وحتَّى هذا الجاحِدُ لا يُحْكَمُ عليه بالكُفْرِ إلَّا بَعْدَ بُلُوغِهِ هذا الإجماعَ بطريقٍ صحيحٍ.

٥ - ابنُ حزْمٍ القرطبي(١):

يقول: مما يُبْطِلُ قولَ مَنْ كَفَّرَ أهلَ التأويلِ وأهلَ الجهلِ؛ أنَّ الأمةَ مُجْمِعَةٌ على أنَّه مَنْ بدَّلَ آيةً من كتابِ اللَّهِ - تعالى - مُتَعَمِّدًا، وهو يعلمُ أنها مِنَ القرآنِ، فهو كافرٌ بلا خلافٍ، وإجماعُهم على أنَّ قارئًا لو قرَأَها مُبَدَّلَةً، وهو لا يعلمُ، لكنَّهُ ظنَّ أنَّ ذلك

= السابق ج١١ ص٣١٩ ورواه مسلم ٩٨١٨ كتاب التوبة عن أبي هريرة وهذا نص رواية مسلم. وراجع تأويل مختلف الحديث تحقيق عبد القادر أحمد عطا ص ١٢١

(١) هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى، أبو محمد عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة الإسلام ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ هـ /٩٩٤ م وتوفى بها سنة ٤٥٦هـ /١٠٦٤ م من أشهر مصنفاته الفصل في الملل والأهواء والنحل، المحلى، جمهرة الأنسباب، الناسخ والمنسوخ. انظر نفح الطيب ٣٦٤/١، آداب اللغة ٩٦/٣، لسان الميزان ١٩٨/٤.

اللفظَ من القرآنِ؛ فإنه ليسَ بكافرٍ، ولا فاسقٍ، فإذًا فَرْقٌ بين مَنْ أتى الشيءَ قاصدًا إليه، وبين مَنْ أتاهُ جاهلًا به، ولهذا وغيرِه قُلْنَا: إنه لا يُكفَّرُ أحدٌ بتأويلٍ، ولا يُكفَّرُ أحدٌ إلَّا بِجَحْدِ ما اجتمعتْ عليه الأُمَّةُ، على أنَّهُ مِنْ عندِ اللَّهِ عَجَّلَ بعدَ أنْ يَبْلُغَهُ ذلك الإجماعُ، أَوْ يَصِحَّ عندَهُ، أمَّا قبلَ أنْ يبلغَهُ ذلك الإجماعُ، أو يَصِحَّ عنده فلا يكفرُ بِجَحْدِهِ[1].

وكأن العذرَ بالجهلِ وعَدَمَ تكفيرِ الجاهلِ أصلٌ صحيحٌ، اجتمعتْ عليه الأُمَّةُ، وابنُ حَزْمٍ ـ أيضًا ـ يستدلُّ بخبرِ الرجلِ الذي لم يعملْ خيرًا قَطْ، وأمَرَ بَنِيه بعد مَوْتِه أن يحرقوه ثم يذرُّوا نصفَهُ في البحرِ والنصفَ الآخرَ في البرِّ... إلى آخرِ الحديثِ المُتقدِّم ذِكْرُهُ على عَدَمِ كُفْرِ الجاهلِ، مادامَ مُقِرًا باللَّهِ، إذا اعتقدَ اعتقادًا كُفْرِيًا، وهو هنا عدمُ قدرةِ اللَّهِ ـ سبحانه وتعالى ـ على إحيائِهِ، وهو على هذه الصورةِ، يقولُ: (هذا إنسانٌ جَهِلَ إلى أنْ ماتَ أنَّ اللَّهَ عَجَّلَ يَقدِرُ على جَمْعِ رَمادِهِ وإحيائِه، وقد غُفِرَ له؛ لإقرارِهِ وخَوْفِه وجَهْلِه)[2].

وهذا بيانٌ بأنَّ الجاهلَ لا يُؤاخَذُ في المسائلِ الإعتقاديةِ ما لم تقعْ عليه الحجةُ. أمَّا مَنْ يحاولُ تأويلَ الحديثِ ليخرجَهُ عن مفهومِه الصحيحِ بأنَّ معنى: (لَئِنْ قَدَرَ) أي: ضَيَّقَ عليه، على مثالِ قولِه ـ تعالى ـ: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾[3] فَيَرُدُّ عليه ابنُ حَزْمٍ: بفسادِ المعنى إذا أخذنا بهذا التأويلَ، فيصيرُ: (لئن ضَيَّقَ اللَّهُ عليَّ؛ ليضيِّقَنَّ عليَّ)[4] وكذلك بِعَدَمِ فائدةِ أمرِه أولادَه بهذا الإحراقِ والنَّشْرِ، وإنما فعل ذلك ولا شكَّ (لِيَفْلِتَ مِنْ عذابِ اللَّهِ)[5]. وبهذا يصبحُ الرجلُ واقعًا في اعتقادِ

---

(١) الأصول والفروع ج٢ ص٢٩٦ والفصل ج٣ ص١٤١ وكلام ابن حزم في الأصول والفروع يجمع فيه بين أهل الجهل وأهل التأويل وكلامه في الفصل: خاص فيمن وقع في فعل كفرى جاهلا.

(٢) الأصول والفروع ج٢ ص ٢٩٦.

(٣) الفجر ١٦.

(٤) الأصول والفروع ج٢ ص ٢٩٦ وكذلك رد ابن تيمية على تأويل الحديث بهذا الشكل مجموع الفتاوي ج ١١ص ٤١٠.

(٥) السابق نفس الصفحة.

كُفْرِيٌّ لا يؤاخَذُ عليهِ لجهلِهِ وخَوْفِهِ من عذابِ اللَّهِ.

ومثالٌ أخرُ يُقَدِّمهُ ابنُ حزْمٍ على هذا الأصلِ، فالأُمَّةُ اجتمعتْ على كُفْرِ مَنْ يُكذِّبُ الرسولَ ﷺ وهذا لا يُمارِي فيه أحدٌ. فأصلُ الدينِ التوحيدُ وتصديقُ الرسولِ، ولا انفكاكَ بينَهُما، ولكنَّ هذا التكذيبَ إذَا صَدَرَ من العالِمِ يكفرُ بلا خلافٍ، وإذا صَدَرَ من الجاهلِ الذي لم يتعلَّمْ أحكامَ الإسلامِ فلا شيءَ عليه.

ويستدلُّ على ذلك بالحديثِ المَرْوِيِّ عن عائشةَ أمِّ المؤمنين: «**أنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ** بَعَثَ أبا الجَهْمِ بنَ حُذيفةَ للصَدَقَةِ، فلاحَاهُ رجلٌ في صَدَقَته، فَضَرَبَهُ أبو الجهْمِ، فشجَّه، فأتوا النبيَّ ﷺ فقالوا: القَوْدَ يا رسولَ اللَّهِ. فقال النبيُّ ﷺ: **لَكُمْ كَذَا وكَذَا. فلمْ يَرْضَوا**، فقالوا: القود يا رسولَ اللَّهِ. فقالَ النبيُّ ﷺ: **لَكُمْ كَذَا وكَذَا**. فلم يَرْضُوا، فقال: **لكُمْ كذا وكذا**. فَرَضُوا، فقال النبيُّ ﷺ: **إنِّي خاطِبٌ العشيةَ عَلَى الناسِ، فَمُخْبِرُهُمْ بِرِضَاكُمْ**. قَالُوا: نَعَمْ. فَخَطَبَ رسولُ اللَّهِ ﷺ فقالَ: **إنَّ هؤلاءِ الناسَ اللَّيْثِيِّينَ أَتَوْنِي**، يُرِيدُونَ **القَوْدَ، فَعَرَضْتُ عَلَيْهِمْ كَذَا وكَذَا، فَرَضُوا، أَرَضِيتُمْ؟** قَالُوا: لا. فَهَمَّ المُهَاجِرُون بِهِمْ، فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَكُفُّوا عَنْهُم، فَكَفُّوا عَنْهُم، فَدَعَاهم، فَزَادهُم. فَقَالَ: **أَرَضِيتُم؟** قالوا: نَعَمْ. قال: **إنِّي خاطبٌ على المِنْبرِ، فَمُخْبِرُهُم بِرِضَاكُمْ**. قَالُوا: نَعَمْ. فَخَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: **أَرَضِيتُمْ؟** قَالُوا: نَعَمْ»[1].

يقولُ ابنُ حَزْمٍ: «**وفي هذا الخَبَرِ عُذْرُ الجاهلِ، وأنَّه لا يَخْرُجُ مِنَ الإسلامِ بما لو فَعَلَهُ العالِمُ الذي قامتْ عليه الحُجَّةُ، لكانَ كافرًا؛ لأنَّ هؤلاءِ الليثيين كذَّبوا النبيَّ ﷺ وتكذيبُهُ كُفْرٌ مُجَرَّدٌ بلا خلافٍ، ولكنَّهم بجهلِهم وأعرابِيَّتِهِمْ، عُذِروا بالجهالةِ، فلم يَكْفُروا**»[2]. ونستطيعُ أنْ نُوجِزَ كلامَ ابنِ حزْمٍ في النقاطِ الآتيةِ:

١ـ تكذيبُ النبيِّ ﷺ كُفْرٌ بلا خلافٍ.

٢ـ إذا صَدَرَ هذا التكذيبُ من العالِمِ يكفرُ بذلكَ.

(١) رواه أبو داود كتاب الديات باب ١٣ حديث ٤٥٣٤.

(٢) المحلى ج١١ ص ٦٨، ٦٩.

٣- إذا صَدَرَ من الجاهلِ مِنْ غيرِ قَصْدِ الكُفْرِ، لا يكفرُ، ويُعْذَرُ لجهلِهِ.

ويُقَدِّمُ ابنُ حَزْمٍ دليلًا مِنَ القُرآنِ الكريمِ، فِيمَنْ وَقَعَ في قولٍ كُفْرِيٍّ دونَ أَنْ تقامَ الحجَّةُ عليهِ؛ لجهلِه، ولمْ يُحْكَمْ عليه بكفرٍ في قولِ الحقِّ- تبارك وتعالى -: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾ قَالُوا۟ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿١١٣﴾﴾(١). فهؤلاءِ الحواريون، مع ثناءِ اللَّهِ ﷻ عليهم، قد قالُوا جهلًا لِعيسى ﷺ: هل يستطيعُ ربُّكَ أن ينزلَ علينا مائدةً من السماءِ؟.

فهذا بيانٌ مِن قولِ الحقِّ - تبارك وتعالى - بِعَدَمِ بُطْلانِ إيمانِهم، وقد خرج من فَمِهِمْ القولُ الكُفْرِيُّ؛ لأنَّهم لمْ يعلمُوا أنَّ مَنْ يعتقدُ أو يقولُ ذلك يصيرُ كافرًا. يقولُ ابنُ حَزْم: «**ولم يَبْطُلْ بذلكَ إيمانُهم، وهذا مالا مَخْلَصَ منه، وإنما كانوا يَكْفُرونَ لو قالُوا ذلك بعدَ قيامِ الحُجَّةِ وتَبيُّنِهم لها**»(٢)

الذي يَصِفُ ربَّه وصفًا لا يليقُ به - سبحانه وتعالى -، كوَصْفِهِ بالجسميَّةِ أو بِزَعْمِ حُلولِه - تعالى - في أحدٍ من خَلْقِهِ أو يَزْعُمُ شخصٌ - زعمًا باطلًا - مجيءَ نبيٍّ بعدَ رسولِ اللَّهِ الخاتَمِ محمدٍ ﷺ كلُّ هذا معلومٌ بُطْلانُه ضرورةً في دينِ الإسلامِ، ولا يشكُّ أحدٌ في كُفرِ من تَلَبَّسَ بأيِّ صورةٍ من الصُّوَرِ السابقةِ فما العملُ فيمنْ وَقَعَ في هذه الكفريَّات جاهلًا أو مُتأوِّلًا مِنْ غيرِ أنْ يعلمَ الحُجَّةَ مِنْ القرآنِ والسُّنَّةِ بأنَّ هذا خروجٌ من الإسلامِ؟. يقولُ ابنُ حَزْمٍ: (لا شيءَ عليه ويجبُ تعليمُه)(٣) ولا يُحْكَمُ عليه بالردَّةِ إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليه من القرآنِ الكريمِ والسُّنَّةِ النبويَّةِ المشرَّفةِ؛ لأنَّ التكفيرَ لا يكونُ إلَّا بعدَ البيانِ، يقولُ - سبحانه وتعالى -: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾(٤).

---

(١) المائدة ١١٢، ١١٣.

(٢) المحلى ج١١/ ٦٨، ٦٩.

(٣) السابق.

(٤) النساء ١١٥.

أمَّا مَنْ يزعُمُ أنَّ الجاهلَ والمُتأوِّلَ والمخطِئَ في أمورِ الاعتقادِ يكونُ كافرًا من غيرِ قيامِ الحُجَّةِ؛ مُستدِلًا بقولِ الحقِّ - تبارك وتعالى - : ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾﴾[(١)] فيَردُّ عليهم ابنُ حزْمٍ بأنَّ آخرَ هذه الآيةِ مُبْطِلٌ لِزَعْمِهِمْ، لأنها تتكلَّمُ عن الكفَّارِ الخارجينَ عَنِ الإسلامِ المكذِّبين باليومِ الآخرِ بلْ المستهزئين بآياتِ اللَّهِ ورسولِه، والجاهلُ والمخطئُ والمتأولُ، ليس مِنْهُمْ بالقطعِ واليقينِ، فيبطلُ استدلالُهم؛ فبعدَ كلمةِ (صُنْعًا) وَصلَها اللَّهُ بقوله: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾﴾[(٢)].

ولا يفوتُ ابنَ حزْمٍ أنْ يُبيِّنَ اللَّبْسِ الذي قد يقعُ فيه البعضُ؛ مُدَّعِيًا أنَّ الذي يُعذَرُ هو المسلمُ المُتَلَبِّسُ بقولٍ أو فعلٍ شِرْكيٍّ أوْ كُفْرِيٍّ على سبيلِ الخطأِ أو الجهلِ، يلزمه أن يعذر غير المسلم على كفره، يقولُ: «**لا نَحْكُمُ عليه بكفرٍ إلَّا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ، أمَّا قبلَ قيامِ الحُجَّةِ؛ فيلزَمُهُ أنْ يَعْذُرَ كلَّ مخالفٍ لدينِ الإسلامِ مِنَ اليهودِ والنَّصارى وعبدةِ الكواكبِ والنجومِ، فإنهم - أيضًا - مجتهدون، قاصدون للخيرِ**»[(٣)].

ويجيبُ ابنُ حزْمٍ بأنَّ قضيةَ العُذْرِ ليستْ بالآراءِ، وكذلك تكفيرُ من يُكَفَّرُ، إنما هي أمورٌ شرعيةٌ، لا دخلَ للمخلوقين فيها، لأنَّ أمرَ الجنَّةِ والنَّارِ بِيَدِهِ - سبحانه وتعالى - وحده، فالمؤمنُ من سمَّاه اللَّهُ مُؤْمِنًا في كتابهِ أوْ على لسانِ رسولِ اللَّهِ ﷺ والمقطوعُ به عند كلِّ مسلم بلْ كُلِّ مخلوقٍ على وجهِ الأرضِ، أنَّ الرسولَ قد حَكَمَ بالكفرِ على أهلِ كلِّ مِلَّةٍ غيرِ الإسلامِ، وكذلك حَكَم بإيمانِ كلِّ مَنْ اتَّبعهُ،

---

(١) الكهف ١٠٣، ١٠٤.

(٢) الكهف ١٠٥، ١٠٦.

(٣) وكأن ابن حزم يرد على بعض من كتب في وقتنا الحاضر في عدم العذر محتجًا بأن عذر المسلم المتلبس بمخالفة كفرية يستلزم عذر عيره من الكفار الذين لم يدخلوا في الإسلام أصلًا راجع العذر بالجهر تحت المجهر الشرعي لأبي يوسف مدحت بن الحسن ص ٢٥٤ دار الكتاب السنة، ودار الصميعي الرياض ط١ ١٤١٤هـ١٩٩٤م.

وصَدَّقَ بكلِّ ما جاء به، وتَبرَّأَ مِنْ كلِّ دينٍ سِوىَ الإسلامِ.[١]

يقولُ ابنُ حزْم: «**فَصَحَّ بما قُلْنا أَنَّ كلَّ مَنْ كان على غيرِ الإسلامِ قد بَلَغَهُ أمرُ الإسلامِ، فهو كافرٌ، ومَنْ تأوَّلَ مِنْ أهلِ الإسلامِ، فأخطأَ، فإنْ كانَ لم تَقُمْ عليه الحُجَّةُ ولا تبيَّنَ له الحقُّ، فهو معذورٌ مأجورٌ مرةً واحدةً؛ لطلبِه الحقَّ، وقصدِهِ إليه، مغفورٌ خطأُه**»[٢].

وقد يَظُنُّ ظانٌّ أَنَّ ابنَ حَزْمٍ يقصدُ الأمورَ الفقهيَّةَ الفرعيَّةَ، ولكنَّه يقطعُ هذا الظنَّ بقولِه: «**ولا فَرْقَ في هذه الأَحكامِ بَيْنَ الخطأِ في الاعتقادِ في أيِّ شيءٍ كانَ من الشريعةِ وبَيْنَ الخطأِ في الفُتْيا في أَيِّ شيءٍ كان**»[٣].

فَكُلُّ مَنْ ثبتَ له عقدُ الإسلامِ؛ فإنَّه لا يزولُ عنهُ هذا الاعتقادُ إلَّا بِنَصٍّ أو إجماعٍ على ما قَرَّرَهُ ابنُ حَزْمٍ في مواضعَ متعدِّدَةٍ. ولا يتركُ ابنُ حزمٍ الكلامَ حتى يصنعَ من هذه الجزئياتِ قاعدةً كُليَّةً، دعائمُها قولُ اللَّهِ ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٤] وقولُه ـ تعالى ـ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[٥].

هذه القاعدةُ الكليَّةُ: لا يُكفَّرُ أحدٌ حتى يبلغَهُ أمرُ النبيِّ ﷺ فإنْ بلغَهُ، ولمْ يُؤمِنْ به؛ فهو كافرٌ، ولا شيءَ على المُكلَّفِ ما دامَ لم يبلغْهُ الأمرُ عن النبيِّ ﷺ مهمَا كان هذا الأمرُ اعتقاديًّا أو عمليًّا. يقولُ: «**لا يُكَفَّرُ أحدٌ حتى يبلغَهُ أمرُ النبيِّ ﷺ فإنْ بَلَغَهُ، ولم يؤمن به؛ فهو كافرٌ، فإن آمنَ به اعتقدَ ما شاءَ أنْ يعتقدَ مِنْ نِحْلَةٍ أَوْ فُتيا أو عملِ ما شاءَ اللَّهُ ـ تعالى ـ أَنْ يعملَهُ، دونَ أنْ يبلغَهُ ذلك عن النبيِّ ﷺ حَكَمَ بخلافِ ما اعتقدَ، وما قالَ أو عَمِلَ؛ فلا شيءَ عليه أصلًا؛ حتى يبلغَهُ، فإنْ بَلَغَهُ، وصحَّ عندَهُ، فإنْ خالَفَهُ مجتهدًا فيما لم يَبِنْ له وجهُ الحقِّ في ذلك؛ فهو مُخْطِئٌ معذورٌ مأجورٌ مرةً واحدةً، وإنْ خالَفَهُ معانِدًا بقولِه وقلبِه؛ فهو كافرٌ مشركٌ؛ ذلك في المعتقداتِ والفُتْيا**»[٦].

---

(١) الفصل ج ٣ ص١٤٢.
(٢) الفصل ج٣ ص ١٤٤.
(٣) الفصل ج٣ ١٤٢.
(٤) الإسراء ١٥.
(٥) الأنعام ١٩.
(٦) السابق بتصرف.

فلا بُدَّ - لكي يُحْكَمَ على شخصٍ بالكفرِ - مِنَ التأكُّدِ هل هو قاصدٌ متعمِّدٌ أَوْ مخطئٌ. ومِنْ كلامِ ابنِ حزْمِ السابقِ يظهرُ لنا ما يلي:

١- كُلُّ مَنْ ثبتَ له عقدُ الإسلامِ لا يزولُ عنه إلَّا بِنَصٍّ أو إجماعٍ.

٢- العذْرُ بالجهلِ أصلٌ صحيحٌ اجتمعتْ عليه الأُمَّةُ.

٣- لا يَصِحُّ الحكمُ بالكفرِ على المسلِمِ الواقعِ في اعتقادٍ أو قولٍ أو فعلٍ كُفْرِيٍّ حتَّى تبلغَهُ الحُجَّةُ الشرعيةُ بلا لَبْسٍ أو غموضٍ.

٤- إذا صدرَ الكفرُ من العالِمِ بالحكْمِ؛ فإنه يَكْفُرُ بلا نِزَاعٍ، أما إذا صدرَ من الجاهلِ، فلا يَكْفُرُ حتى يتعلَّمَ، بل يُعْذَرُ بالجهلِ.

٥- هناك فَرْقٌ بين المسلم المُتَلَبِّسِ بقولٍ أو فعلٍ كُفْرِيٍّ وبينَ الكافرِ الأصْلِيِّ، فالمسلمُ يُعْذَرُ بجهلِهِ، والكافرُ لا يُعْذَرُ.

٦- العذرُ بالجهلِ مِنْ خُصوصياتِ المسلمِ، وأدلَّةُ الكتابِ والسُّنَّةِ تدلُّ على ذلكَ.

٧- العذرُ بالجهلِ حُكْمٌ شرعيٌّ لا مجالَ للعقلِ المجرَّدِ فيه.

٨- لا فَرْقَ في العُذْرِ بالجهلِ بينَ أصولِ الدينِ الاعتقاديةِ وبينَ الفروعِ العمليَّةِ الفقهيَّةِ.

٩- المسلمُ تبدأُ مُؤاخَذَتُه بعدَ وصولِ الحُجَّةِ إليه، أمَّا قبلَ ذلك؛ فلا ينبغِي أنْ يصدرَ ضدَّه أيُّ حُكْمٍ قبلَ البيانِ والتعلُّمِ.

٦ - القاضي أبو بكرٍ بنُ العربيِّ[(١)]:

يُبَيِّنُ القاضِي هذه المسألَةَ في جلاءٍ تامٍّ، فالجاهلُ إذا وَقعَ في أمرٍ كُفْرِيٍّ أو شِرْكِيٍّ بحيثُ يحكمُ على صاحبِ هذا الأمرِ بالكفرِ أو الشركِ؛ فإنَّنا نعذُر هذا الجاهلَ،

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الإشبيلى المالكى، أبو بكر ابن العربى ولد في إشبيلية سنة ٤٦٨ هـ / ١٠٧٦ م ورحل إلى المشرق ومات بقرب فارس ودفن بها سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م. ومن مؤلفاته العواصم من القواصم، عارضة الأحوذى في شرح الترمذى انظر طبقات الحفاظ للسيوطى، ووفيات الأعيان ج١ ص ٤٨٩ ونفح الطيب ج١ ص ٣٤٠ وقضاة الأندلس ص ١٠٥ والأعلام ج٦ ص ٢٣٠.

فلا نحكُمُ عليه بالكفرِ حتى تظهرَ له الحُجَّةُ واضحةً جليةً، وهذه رحمةٌ خَصَّ اللَّهُ بها هذه الأُمَّةَ. يقولُ: «**فالجاهلُ والمخطِئُ في هذه الأُمَّةِ، ولو عَمِلَ من الكفرِ والشركِ ما يكونُ صاحبُهُ مُشرِكًا أو كافرًا، فإنه يُعْذَرُ بالجهلِ والخطأِ حتَّى يتبينَ له الحجةُ التي يكفرُ تارِكُها**»(١).

ولا يتركُ القاضِي الكلامَ حتى يُنَبِّهَ أنَّه ينبغِي أنْ يَصِلَ البيانُ إلى الجاهلِ بغيرِ لَبْسٍ ولا غُموضٍ، ولا نحكمُ بالكفرِ عليه إلَّا إذا أنكرَ المعلومَ بالضرورةِ من دينِ الإسلامِ أو الإجماعِ الجليِّ القطعيِّ، ولا يَدَعُ القارئَ حتَّى يُوضِّحَ له سماتِ هذا المعلومِ: إنَّه الذي يعرِفُه كلُّ المسلمين مِنْ غيرِ نَظَرٍ وتأمُّلٍ.

٧ ـ القاضي عِياض(٢):

قدَّم لنا مجموعةً من المقالاتِ التي تُعَدُّ كفرًا بإجماعِ المسلمينَ وهِيَ قسمان:

١ ـ قِسْمٌ يصدُرُ مِنْ غيرِ المسلمين، وهذا محلُّ اتفاقٍ، وقد سَبَقَ بيانُه.

٢ ـ قِسْمٌ يصدرُ مِنَ المسلمين، ويحتاجُ إلى بيانٍ.

ويتمثَّلُ في إنكارِ قواعدِ الشرعِ المعلومةِ من الدينِ بالضرورةِ، المجْمعِ عليها مِنَ المسلمين أو ادِّعاءِ النُّبوةِ أَوْ تكذيبِ النبيِّ ﷺ في بلاغٍ أو خبرٍ أَوْ نحوِ ذلك مما أجمعَ عليه أهلُ الإسلامِ(٣).

وقدْ أوردَ بعدَ ذلكَ مقالةً أُخرى لا يُشَكُّ في تكفيرِ مَنْ يقولُ بها بشرطِ أنْ يكونَ صاحبُ هذه المقالةِ منْ عُرِفَ عنه مخالطةُ المسلمين، ومصاحبةُ مَنْ يَعرِفُ الإسلامَ فترةً طويلةً، تُمكِّنُه مِنَ العلمِ بها، وهي: شَخْصٌ يُنْكِرُ وجودَ مكةَ أو البيتِ الحرامِ أو

---

(١) قال هذا الكلام القاضي في شرحه على صحيح البخاري باب كفران العشير وكفر دون كفر نقلا عن القاسمي ج٥ ص١٣٠٧، ١٣٠٨.

(٢) هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبى السنى أبو الفضل عالم المغرب مولده فيها سنة ٤٧٦ هـ / ١٠٨٣ م وتوفى بمراكش سنة ٥٤٤هـ / ١١٤٩م مسمومًا قيل سمه يهودى. من تصانيفه الشفا، ترتيب الدارك وتقريب المسالك، شرح صحيح مسلم، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية. انظر وفيات الأعيان ٣٩٢/١، قضاة الأندلس ص١٠١، مفتاح السعادة ١٩/٢.

(٣) الشفا ج ٣ ص ١٤٤ باختصار.

صِفَةَ الحجِّ[١].

يقولُ القاضِي: **«وكذلكَ إنْ أنكرَ مُنْكِرٌ مكةَ أو البيتَ أو المسجدَ الحرامَ أو صِفَةَ الحَجِّ، ويُحْكَمُ على هذا القائلِ بالكُفْرِ، هو وأمثالُه... فهذا ومثلُه لا مِرْيَةَ في تكفيرِه، إنْ كانَ ممَّن تظنُّ به عِلْمَ ذلك»**[٢] فهو لا يُحْكَمُ عليه بالكفرِ إلَّا بعدَ معرفةِ مَدَى عِلْمِه بالأمرِ الذي يُنْكِرُهُ عن طريقِ مصاحبةِ المسلمينَ فترةً، تُمكِّنُهُ مِنَ العِلْمِ بهذه المسألةِ، أمَّا إذَا كانَ حديثَ عهدٍ بالإسلامِ، فهذا لا يُحْكَمُ عليه بالكفرِ؛ لأنَّنا قد تأكَّدنا أنهُ لا عِلْمَ له بهذا الأمرِ، ولكنْ لا يُتْرَكُ هذا الشخصُ، فينبغي تعليمُه أنَّ هذا الذي يُنْكِرُهُ قد نُقِلَ عن طريقِ الكافَّةِ إلى مُعَاصِري الرسولِ ﷺ فإذا وَصَلَهُ علمُ المسألة عن طريقِ العلماءِ أو صحبةِ المسلمين، فأنكرَ فهو كافرٌ بالاتفاقِ.

يقول: **«والمرتابُ من ذلك أو المُنْكِرُ بعد البحثِ وصحبةِ المسلمين، كافرٌ باتفاقٍ لا يُعْذَرُ بقولِه: لا أَدْرِي»**[٣].

ويَشْتَرِطُ القاضِي عياضُ في تكفيرِ مَنْ أنكرَ شيئًا منصوصًا عليه في القرآن شرطينِ: الأولُ، ألَّا يكونَ حديثَ عهدٍ بالإسلامِ. والثاني، ألَّا يكونَ جاهلًا به.

يقول: **«وكذلك - أي يكفرُ - مَنْ أنكرَ شيئًا مما نصَّ عليه القرآنُ بعد عِلْمِهِ أنَّهُ مِنَ القرآنِ الذي في أَيدِي المسلمين ومصاحفِ المسلمين، ولم يكنْ جاهلًا به ولا قريبَ عهدِ الإسلامِ»**[٤].

ويحكي الخلافَ في تكفيرِ جاهلِ صِفَةٍ من صفاتِ اللَّهِ - تعالى -، وينقلُ حُجَّةَ القائلين بِعَدَمِ التكفيرِ، وهو حديثُ حذيفةَ السابقِ ذِكْرُهُ[٥] على تقديرِ عَدَمِ تأويلِ الحديثِ، وكذلك حديثِ الجاريةِ السوداءِ التي لَمْ يَطْلُبْ منها النبيُّ سِوي التوحيدِ فقط، وأنَّ أكثرَ الناسِ لا يعلَمُون الصفاتِ الواجبةِ للَّهِ على التفصيلِ[٦].

---

(١) الشفا ج ٢ ص ١٣٩.
(٢) الشفا ج ٢ ص ١٣٩.
(٣) الشفا ج ٢ ص ١٣٩.
(٤) الشفا ج٢ ص٢٤٢
(٥) السابق ج ٢ ص ٢٤٢.
(٦) السابق.

ومِنَ المسائلِ التي أورَدَهَا القاضِي لأبي القاسِمِ عن رجلٍ نادَي رجلًا باسمِهِ، فأجابه: لبيكَ. فأجابَ بأنَّ الرجلَ إذا كانَ جاهلًا؛ فلا شيءَ عليه. ويُعلِّقُ القاضِي أبو الفضلِ على فَتْوى ابنِ القاسم بأنَّ الجاهلَ يُزْجَرُ ويُعلَّمُ[(١)]. وكذلكَ أورَدَ ما قالَهُ بعضُ أهلِ الجهالةِ وأغاليطِ اللسانِ:

رَبَّ الْعِبَادِ مَا لَنَا وَمَا لَكَا ... قَدْ كُنْتَ تَسْقِينَا فَمَا بَدَا لَكَا
أَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثَ لا أَبَا لَكَا

لاشكَّ - كما قال الخطابيّ[(٢)] - : بأنه تهوُّر من القولِ، اللَّهُ مُنَزَّهٌ عَنْهُ. ويقولُ القاضِي: (وهذا مِنْ كلامِ الجُهَّالِ، ومَنْ لَمْ يُقَوِّمْهُ ثقافُ الشريعةِ والعِلْمِ في هذا البابِ فقولُ ما يَصْدُرُ إلَّا مِنْ جاهلٍ يجبُ تعليمُه وزَجْرُهُ والإغلاظُ مِنَ العودةِ إلى مِثْلِهِ)[(٣)]

٨ - الإمامُ النووي[(٤)]:

نقلَ إجماعَ علماءِ المسلمين المتَّبِعين للحقِّ بِعَدَمِ تكفيرِ أهلِ البِدَعِ مِنَ الخوارجِ والمعتزلةِ وغيرِهم إلَّا مَنْ جَحَدَ المعلومَ بالضرورةِ من الإسلامِ المعلومِ لكلِّ أحدٍ، كالشهادتين وتحريمِ الكبائرِ ووجوبِ الصلواتِ فهو كافرٌ، لكنْ مَنْ جَهِلَ قواعدَ الدينِ بسببِ قُرْبِ عهدِه بالإسلامِ أو بُعْدِهِ عن المسلمين في الأماكنِ النائيةِ وغيرِها فهذا ليس بكافرٍ بسببِ جَهْلِهِ.

يقولُ النوويُّ: (اعلمْ أنَّ مذهبَ أهلِ الحقِّ أنَّهُ لا يُكَفَّرُ أحدٌ مِنْ أهلِ القبلةِ بذنبٍ، ولا يَكْفُرُ أهلُ الأهواءِ والبدعِ الخوارجِ والمعتزلةِ وغيرِهم، وأنَّ مَنْ جَحَدَ ما

---

(١) السابق ج٢ ص٢٤٨.

(٢) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، فقيه محدث، له معالم السنن، و إعجاز القرآن، وغير ذلك ولد سنة ٣١٩هـ - وتوفي ٣٨٨هـ.

(٣) السابق نفس الصفحة.

(٤) يحيى بن شرف بن مرى بن حسن الحزامى الحورانى النووى الشافعى أبو زكريا محى الدين مولده سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٣ م ووفاته سنة ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م في نوا له مؤلفات نافعة منها رياض الصالحين، الأذكار، شرح المهذب. انظر طبقات الشافعية ١٦٥/٥، النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧، الأعلام ١٥٠/٨.

يُعْلَمُ مِنَ دينِ الإسلامِ ضرورةً، حُكِمَ بِردَّتِهِ وَكُفرِه إلَّا أنْ يكونَ قريبَ عهدٍ بالإسلامِ أو نشأَ ببادِيةٍ بعيدةٍ ونحوه ممَّنْ يَخْفَي عليه، فَيُعَرَّفُ ذلك، فإنْ استمرَّ حُكِمَ بِكُفْرِهِ)[١]

لَوْ تأمَّلنا كلمةَ (ونحوه ممَّنْ يَخْفَى عليه) يتبينُ لنا اتساعُها؛ لتشتملَ كلَّ مُعينٍ خَفِيَ عليه أيُّ أمرٍ مِنْ أمورِ الإسلامِ، صغيرِها وكبيرِها، ما دُمْنا قد علِمْنَا مِنْ حالِ الشخصِ أنَّهُ لا يعلمُ، وخَفِي عليه الحكمُ الشرعيُّ.

٩ ـ العِزُّ بنُ عبدِ السلام[٢]:

يُنْكِرُ على أولئكَ الذين يَحْكُمونَ بالكفرِ على العوامِّ؛ لأنَّهم لا يعرفون المسائلَ الاعتقاديةَ التي يعتبرونَها قواطعَ[٣]، مثالُ ذلك نَفْيُ الجِسميَّةِ عن اللَّهِ ـ تعالى ـ، ويتساءلُ مُسْتنكِرًا: كيفَ يُحْكَمُ بكفرِ العاميِّ بجهلِه أنَّ النُبوَّةَ عبارةٌ عنْ كونِ النبيِّ مُخْبِرًا عَنِ اللَّهِ، فلا ترجعُ النبوةُ إلى صفةٍ وُجوديةٍ بل تكونُ عبارةً عن نسبةِ تَعَلُّقِ الخطابِ به. ويوردُ عباراتٍ صعبةٍ يَعْسُرُ على العاميِّ فهمُهَا فضلًا عن اعتقادِها، ويذكُرُ أنَّ الأشعريَّ رجعَ عن تكفيرِ أهلِ القبلةِ؛ لأنَّ الجهلَ بالصفاتِ ليس جهلًا بالموصوفاتِ.

وقد ذَكَرَ الشيخُ زاهدٌ الكوثريُّ أنَّ العزَّ بنَ عبدِ السلامِ قد انفردَ بهذا الرأْيِ، ولكنَّ المُتتبِّعَ لأقوالِ العلماءِ في هذا البابِ وغيرِه، يعلمُ أنَّ العزَّ يوافِقُهُ علماءُ كُثر قبلَهُ وبعدَهُ، ولايمكنُ أنْ يُعَدَّ هذا ممَّا انفرد به البتَّة[٤].

---

(١) شرح صحيح مسلم النووي (١ / ١٥٠).

(٢) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء ولد ونشأ في دمشق سنة ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م وتوفى بالقاهرة سنة ٦٦٠ هـ / ١٢٦٢م ومن مصنفاته. التفسير الكبير، الإلمام في أدلة الأحكام، قواعد الشريعة، الفرق بين الإيمان والإسلام. انظر فوات الوفيات ٢٨٧/١، طبقات السبكى ٨٠/٥ ـ ١٠٧، النجوم الزاهرة ٧/ ٢٠٨، مفتاح السعادة ٢١٢/٢.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ج ١ ص ٢٠٢، ٢٠٣ بتصرف واختصار.

(٤) مقدمة التنبيه والرد للمطلي ص٦. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة، ١٩٩٧ م.

١٠ - ابنُ تيميةَ:

يُعَدُّ من أكثرِ العلماءِ كلامًا في عُذْرِ الجاهلِ مِنْ حيثُ كثرةُ الأدلَّةِ وتَعدُّدُ التفصيلاتِ. وأولُ ما أُحِبُّ أنْ أُنبِّهَ عليهِ عندَ ابنِ تيميةَ أنَّه لا يُفرِّقُ في العُذْرِ بينَ الأصولِ العقديةِ والفروعِ الفقهيةِ، ويذهبُ إلى أنَّ التفريقَ بدعةٌ اعتزاليةٌ، انتشرتْ في كتبِ الفقهاءِ، وهو تفريقٌ لا أصلَ له عند الصحابةِ والتابعينَ، وكذلك أئمةُ الإسلامِ. يقولُ: (فأمَّا التفريقُ بينَ نوعِ تسميةِ مسائلِ أصولٍ وبينَ نوعٍ آخر وتسميتَهُ مسائلَ الفروعِ؛ فهذا الفرقُ ليس له أصلٌ لا عن الصحابةِ ولا عن التابعينَ لهم بإحسانٍ ولا أئمةِ الإسلامِ، وإنَّما هو مأخوذٌ عن المعتزلةِ.[١]

ولا يستقيمُ هذا التفريقُ في تقسيمِ المسائلِ، إلى مسائلَ أصولٍ، يكفرُ الشخصُ بإنكارِها، ومسائلِ فروعٍ، لا يكفر بإنكارِها؛ لأنَّكَ لا تجدُ عند القائلينَ به تحديدًا واضحًا لمسائلِ الأصولِ التي يكفرُ الفردُ المخطئُ فيها، فقد يقولون إنها مسائلُ الاعتقادِ. والمعلومُ أنَّ هناك مسائلَ اعتقاديةٌ اختلفَ فيها الناسُ، وأخطأَ بعضُهم فيها، ولم يكفِّرْهُ أحدٌ، مثالُ ذلك تنازعُ الناس: هل رأي محمدٌ ﷺ ربَّه أَمْ لا؟ وإن قيلَ: مسائِلُ الفروعِ هي العمليَّةُ. كان ردُّ ابنُ تيميةَ: وجوبُ الصلاةِ والزكاةِ والصيامِ والحجِّ وتحريمِ الفواحشِ والخمرِ، هي مسائلُ عمليةٌ، والمنكرُ لها يكفرُ بالاتفاقِ[٢] أمَّا القولُ بأنَّ مسائلَ أصولِ الدينِ قطعيةٌ والفروعِ ظنيةٌ؛ فجوابُ ابنُ تيميةَ عليه: أنَّ كثيرًا من مسائلِ العملِ قطعيةٌ، وكثيرٌ من مسائلِ العلمِ ليستْ قطعيةً[٣].

- **وخلاصةُ كلامِ ابنِ تيميةَ السابقَ في النقاطِ الآتيةِ:**

١- لا فرقَ في العذرِ بالجهلِ أو الخطأِ بين مسائلِ الأصولِ والفروعِ.

---

(١) مجموع الفتاوى ج٢٣ ص ٣٤٦ والمسائل المارد نية لابن تيمية ص ٧٢ راجع كلام ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٣٤٧ في رفع الخطأ من هذه الأمة وأن إلحاق من أخطا في أصول الإيمان بالمسلمين أولي من إلحاقه بالمشركين.

(٢) السابق ج٢٣ ص٣٤٧.

(٣) السابق.

٢ـ هذا التفريقُ قالتْ به المعتزلةُ، وانتقلَ إلى بعضِ كتبِ الفِقْهِ عن طريقِهم.

٣ـ هو تقسيمٌ لم يَقُلْ به الصحابةُ ولا التابعونَ ولا الأئمةُ.

يَعرِضُ ابنُ تيميةَ لنا حالَ رجلٍ أقرَ باللَّهِ ـ تعالى ـ، وبما جاءَ بِهِ رسولُه ﷺ ولكنَّه جَهِلَ صفةً من الصفاتِ الواجبةِ للحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ، فلمْ يَصِلْ إليه علمُ هذه الصفةِ الواجبةِ حتى يُحْكَمَ بِكُفْرِهِ يقولُ: (فليسَ مَنْ شَرْطِ الإيمانِ وجودُ العلمِ التامِ، ولهذا كانَ الصوابُ أنَّ الجهلَ ببعضِ أسماءِ اللَّهِ وصفاتِه لا يكونُ صاحبُه كافرًا، إذا كان مُقِرًّا بما جاءَ به الرسولُ ﷺ ولم يبلغْهُ ما يوجبُ العلمَ بما جَهِلَهُ على وَجْهٍ يقتضي كُفْرَهُ إذا لم يعلمْهُ)(١).

فلا يضرُّ المقرَّ بالإسلامِ وهوِ واقعٌ في أمرٍ كُفْرِيٍّ ما دامَ لمْ يبلغْهُ الأمرُ الشرعيُّ الذي يُوجِبُ التكفيرَ، فلا يُحْكَمُ بِكُفْرِ أحدٍ حتى تقومَ عليه الحُجَّةُ مِنْ جهةِ بلاغِ الرسالةِ(٢).

وهذه قاعدةٌ عامَّةٌ عندَ ابنِ تيميةَ، لها أدلَّةٌ عديدةٌ من القرآنِ الكريمِ، يقولُ ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾(٣) وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(٤).

ولتطبيقِ هذه القاعدةِ العامَّةِ نفترضُ أنَّ رجلًا أسلمَ، ولم يعلمْ أنَّ الصلاة واجبةٌ عليه أو لَمْ يعلمْ أنَّ الخمرَ مُحرَّمةٌ في الإسلام (لم يكفرْ بعدمِ اعتقادِ إيجابِ هذا، وتحريمِ هذا، بلْ ولم يعاقَبُ حتى تبلغَهُ الحجَّةُ النبويةُ)(٥).

وهذه القاعدةُ تتفقُ مع مقتضياتِ الرحمةِ الإلهيةِ بالبشرِ عامَّة وبهذهِ الأُمَّةِ خاصَّةً التي رُفِعَ عنها الحَرَجُ والقيودُ التي كانتْ موجودةً على الأُمِمِ السابقةِ. ولهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ج٣ ص٣٣٨.

(٢) السابق ج١١ ص٤٠٦.

(٣) النساء ١٦٥.

(٤) الإسراء ١٥.

(٥) مجموع الفتاوى ج١١ ص ٤٠٦.

(فالصحيحُ الذي تدلُّ عليه الأدلَّةُ الشرعيةُ أنَّ الخطابَ لا يثبتُ في حقِّ أحدٍ قبلَ التمكُّنِ من سماعِهِ)(١).

واستدلَّ ابنُ تيميةَ على عُذْرِ الجاهلِ الواقعِ في مخالفةٍ اعتقاديةٍ كُفْريةٍ، ولا يُحْكَمُ عليه بكفرٍ لجهلِه، بالحديثِ الذي رواهُ الشيخانِ في الرجلِ الذي أسرفَ على نفسِهِ... الحديث. وقد سبقَ ذِكْرُهُ. فهذا الرجلُ ظنَّ أنَّ اللَّهَ لا يقدِرُ على جَمْعِهِ إذا تفرَّقَ هذا التفرُّقَ، وهذا لا شكَّ كفرٌ بإجماعِ المسلمين، ولكنَّهُ مؤمنٌ باللَّهِ، يخشاهُ ومع خطئِهِ ـ لأنَّه جاهلٌ ـ غَفَرَ اللَّهُ له. يقولُ ابنُ تيميةَ: (فهذا الرجلُ ظنَّ أنَّ اللَّهَ لا يقدِرُ عليه إذا تفرَّقَ هذا التفرُّقَ، فظنَّ أنه لا يعيدُه إذا صارَ كذلك. وكلَّ واحدٍ مع إنكارِ قدرةِ اللَّهِ ـ تعالى ـ وإنكارِ معادُ الأبدان إنْ تفرَّقَتْ، لكنَّه مع إيمانِه باللَّهِ وإيمانِه بأمرِهِ وخشيتِه منه جاهلًا بذلك ضالًا في هذا الظنِّ مخطئا، فغفرَ اللَّهُ له ذلك)(٢)

وهناك اعتراضاتٌ على الاستشهادِ بهذا الحديثِ في هذه المسألةِ، وأساسُ الاعتراضِ قولُ البعضِ: لا يصحُّ حَمْلُ هذا الحديثِ على أنَّهُ أرادَ نَفْيَ قُدْرَةِ اللَّهِ، فإنَّ الشاكَّ في قدرةِ اللَّهِ ـ تعالى ـ كافرٌ، والحديثُ المذكورُ فيه أنَّه يخشَى اللَّهَ، ومن المعلومِ أنَّ الكافرَ لا يخشَى اللَّهَ؛ ولذا وجبَ تأويلُه، لاستحالةِ ظاهرِه، فيكونُ له تأويلاتُ هي:

الأول: (قَدَر) بمعنى (ضيَّق) على مثالِ: (فظنَّ أنْ لن نقدِرَ عليه).

الثاني: أن الرجلَ غلَبَ عليه الخوفُ والدَهشُ، كالذي غلبَ عليه الفرحُ والدهشُ، فقال: (أنتَ عبدِي وأنا ربُّك).

الثالث: أنه جَهِلَ صفةً من صفاتِ اللَّهِ؛ والجاهلُ لصفةٍ من هذه الصفاتِ لا يكفرُ.

الرابع: هذا مَجازٌ لمزجِ الشكِّ باليقين، فصورته شكٌّ، وحقيقتُه يقينٌ على غرارِ

---

(١) السابق.

(٢) مجموع الفتاوى ج ١١ ص ٢٢٤ ط دار الوفاء.

قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى﴾[(١)].

فهذه التأويلاتُ[(٢)] جاءتْ أساسًا للخروجِ من مأزقِ التعارضِ بينَ هذا الحديثِ والأدلَّةِ المعروفةِ بأنَّ الكافرَ لا يغفرُ اللَّهُ له إذا ماتَ على كُفْرِهِ، الكافرُ لا يخشَى اللَّهَ ـ تعالى ـ، وهذا خارجُ دائرةِ محلِّ النزاعِ، فمحلُّ النزاعِ هنا أنه رجلٌ مؤمنٌ قامَ دليلٌ على إيمانِه من الإقرارِ والخشيةِ ومغفرةِ اللَّهِ له، وقامَ دليلٌ آخرُ على كفرِه وهو الشكُّ في بَعْثِه، وهو على هذه الصورةِ، فلم يَبْقَ إلَّا القولُ بأنَّه جاهلٌ معذورٌ مغفورٌ له لجهلِه.

ويردُّ ابنُ تيميةَ على التأويلِ الأولِ، فيقولُ: (ومَنْ تَأَوَّلَ قَولَه: «**لَئِنْ قَدَرَ اللَّهُ عليَّ**»[(٣)] بمعنى (قَضَى)، أو بمعنى (ضيَّق)، فقد أبعدَ النَّجْعَةَ، وحرَّف الكَلِمَ عن مواضِعه، فإنه إنَّما أمرَ بتحريقِهِ وتفريقِهِ؛ لئلا يُجمعَ ويُعادَ)[(٤)]، ولو كان (قَدَر) بمعنى (ضيَّق)، لم يكنْ عالما بجميعِ ما يستحقُّه اللَّهُ من الصفاتِ، وبتفصيلِ أنَّه القادرُ ـ سبحانه ـ على كلِّ شيءٍ[(٥)].

وحتى لا يُظَنُّ أنها واقعةُ حالٍ أو عَيْنٍ، لا يجوزُ قياسُ غيرِها عليها والادعاءُ بعدمِ جوازِ تعميمِ الحُكْمِ فيها ـ يرفعُ ابن تيميةَ هذا التَّوَهُّمَ قائلًا: (وكثيرٌ من المؤمنينَ قد يجهلُ مثلَ ذلك، فلا يكونُ كافرًا)[(٦)]

ومن الأمورِ المتفقِ عليها من علماءِ المسلمينَ جميعًا، لا تكادُ تجدُ خلافًا بين واحدٍ منهم أنَّ مَنْ كانَ بعيدًا عن أهلِ العلمِ والإيمانِ، أيْ: نشأَ في الأماكنِ التي لا

(١) سبأ ٢٤.
(٢) راجع هذه التأويلات النووى على صحيح مسلم ج٧ ص٧٠،٧٤ وقارن العذر بالجهل تحت المجهر الشرعى ص ٢٤٩.
(٣) رواه البخارى كتاب التوحيد باب ٣٥ حديث ٧٥٠٦، ومسلم كتاب التوبة باب ٤ حديث ٧١٥٦ والنسائى كتاب الجنائز باب ١١٧ حديث ٢٠٧٩، ومالك كتاب الجنائز باب ١٦ حديث ٥٧١.
(٤) مجموع الفتاوى ج ١١ ص ٤٠٩.
(٥) السابق ص٤١٠
(٦) مجموع الفتاوى ج ١١ ص ٤١٠.

تُوجَدُ فيها مصادرُ الهدايةِ الربانيةِ أَوْ كانَ شخصًا حديثَ العهدِ بالإسلامِ أنَّه يعذرُ بجهلِه، ولا يُحْكَمُ بكفرِه حتَّى لو افترضْنا أنه أنكرَ الأحكامَ الظاهرةَ المتواترةَ ويُرْجَأُ الحكمُ عليه بالكفرِ حتى يتعلَّمَ ثم يُنْكِرُ بعدَ التعلُّم.

يقولُ ابنُ تيميةَ: (وكثيرٌ من الناسِ قد ينشأُ في الأمكنةِ والأزمنةِ التي يَنْدَرِسُ فيها كثيرٌ من علمِ النُّبواتِ حتى لا يبقَى مَنْ يُبَلِّغُ ما بعثَ اللَّهُ به رسولَه من الكتابِ والحكمةِ فلا يعلمُ كثيرا مما بعثَ اللَّهُ به رسولَه، ولا يكونُ هناك مَنْ يبلِّغُه ذلك، ومثلُ هذا لا يكفرُ، ولهذا اتَّفقَ الأئمةُ على أنَّ مَنْ نشأَ ببادية بعيدةٍ عن أهلِ العلمِ والإيمانِ، وكان حديثَ العهدِ بالإسلامِ، فأنكرَ شيئًا من هذه الأحكامِ الظاهرةِ المتواترةِ، فإنَّه لا يُحْكَمُ بكفرِه، حتى يعرِفَ ما جاء به الرسولُ).

ويستدلُّ ابنُ تيميةَ على هذا بما جاءَ في الحديثِ النبويِّ الشريفِ: «**يَدْرُسُ الإِسْلامُ كَما يَدْرُسُ وَشْيُ الثَّوبِ حَتَّى لا يُدْرَى مَا صِيامٌ ولا صَلاةٌ ولا نُسُكٌ ولا صَدَقَةٌ، وَلَيُسْرَى عَلَى كتابِ اللَّهِ في ليلةٍ، فلا يَبْقَى في الأَرضِ مِنْهُ آيةٌ، وتَبْقَى طَوائِفُ من النَّاسِ، الشَّيْخُ الكَبيرُ والعَجُوزُ، يَقُولُونَ: أَدْرَكْنا آباءَنَا عَلَى هذهِ الكلمةِ (لا إلهَ إلَّا اللَّهُ) فَنَحْنُ نَقُولُها**»[1]. قال صِلَةُ بنُ زُفَرَ لحذيفةَ: ما تُغْني عَنْهم (لا إلهَ إلَّا اللَّه) وهم لا يَدْرُون ما صلاةٌ ولا صيامٌ ولا نسكٌ ولا صدقةٌ ؟. فأعرضَ عنه حذيفةُ، ثم ردَّدها ثلاثًا، كلُّ ذلكَ يُعْرِضُ عنه حذيفةُ، ثُمَّ أقبلَ عليه في الثالثةِ، فقال: تُنْجِيهم من النَّارِ، تُنْجِيهم من النَّارِ، تُنْجِيهم من النارِ)[2].

أمَّا مَنْ نشأَ في وَسَطَ أهلِ العلمِ والإيمانِ ثُمَّ أنكرَ شَيئًا مِنَ المعلومِ مِنَ الدينِ بالضرورةِ مثلَ استحقاقِ اللَّهِ - تعالى - للعبادةِ وحدَهُ لا شريكَ له، والصلواتِ الخمسِ، ونحوَ ذلك مِنَ الأمورِ التي تَعلمُها العامَّةُ قبلَ الخاصَّةِ، وكذلك تحريمُ الفواحشِ والربا والخمرِ، فلا يُقْبَلُ منه الإدِّعاءُ بأنه يجهلُ هذا الأمرَ، بل يُصْبِحُ مُرتدًّا[3] مَنْ يصدُرُ منه هذا الإنكارُ، إلَّا أنْ يتوبَ، ويعودَ إلى الإسلامِ، فيقبلَ في

---

(١) رواه ابن ماجه كتاب التوبة باب ١ حديث ٧١٣٦.

(٢) مجموع الفتاوى ابن تيمية ج١١ ص٤٠٧.

(٣) والحديث الذى أورده ابن تيمية بالمعنى والمثبت هو اللفظ رواه الحاكم [٤/ ٤٧٣] وصححه =

صفوفِ المسلمين، وأمثلةُ ذلك من التاريخِ المحكيِّ عن الجهم بن صفوان: أنَّه تركَ الصلاةَ أربعين يومًا لا يَرَى وجوبَها. وكرؤساءِ العشائرِ: مثلِ الأقرعِ بن حابسٍ، وعُيينةَ بنِ حصنٍ، ونحوِهم ممن ارتدَّ عن الإسلامِ ثمَّ دَخَلَ فيه[1].

ولأنَّ هذه المسألةَ الظاهرةَ معلومةٌ لكلِّ أحدٍ، فلا يبقَى مجالٌ للقولِ بأنَّ هذا الشخصَ المتلبسَ بإنكارِها جاهلٌ بها، وترديدُ هذه الأحكامِ على مسامِعه قبلَ الحُكْمِ عليه بالكفرِ من بابِ تحصيلِ الحاصلِ الذي لا فائدةَ من تكرارِه، لذا فلا يُعذَرُ هنا، فالبيئةُ حولَه تُردِّدُ على مسامِعِهِ ليلَ نهار هذه المعاني، فأصبحتْ تُشَكِّلُ جزءًا كبيرًا من تكوينِ الشخصِ في وعيِهِ وعقلِه وقلبِه.

ولكنْ ليسَ هذا الأمرُعلى إطلاقِهِ في كلِ مسائِل الدين بل هذا يرجِعُ إلى الأشخاصِ والأماكنِ والأزمنةِ والبيئاتِ، حتى المعلوم مِنَ الدينِ بالضرورةِ أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، يختلِفُ مِنْ شخصٍ إلى شَخْصٍ، ومن بيئةٍ إلى بيئةٍ، يقولُ ابنُ تيميةَ: (فكونُ الشيءِ معلومًا من الدينِ بالضرورةِ أمرٌ إضافيٌّ لحديثِ العهدِ بالإسلامِ، ومَنْ نشأ ببادية بعيدةٍ قد لا يَعْلَمُ هذا بالكليَّةِ، فضلًا عن كونِه يعلمُه بالضرورةِ، وكثيرٌ من العلماءِ يعْلَمُ بالضرورةِ أنَّ النبيَّ ﷺ سَجَدَ للسهْوِ، وقَضَى بالديةِ على العاقلةِ، وقَضَى أنَّ الولدَ للفراشِ، وغيرَ ذلك مما لا يعلمُه الخاصَّةُ بالضرورةِ، وأكثرُ الناسِ لا يعلمُه البتَّة)[2].

وكذلك قطعيَّةُ المسائلِ وظَنِّيَّتُها، بل والضروريَّاتُ والنظريَّاتُ، فينبغِي النظرُ إلى حالِ الشخصِ من ناحيةِ دينِه وتمسُّكِهِ بما يعرِفُهُ من أحكامِ الإسلامِ، فإنْ كان مِنْ هذا النَّوعِ، فلا يُحْكَمُ عليه بكفرٍ أو ردةٍ بل ينبغي تعليمُه، وتبيينُ الحكمِ الشرعيِّ، وإنْ كانَ الحالُ يقتضي الزجْرَ، فلا مانعَ مِنْ ذلك.

روى الإمامُ أحمدُ في مسندِه عن عائشةَ رضي الله عنها قالتْ: «ألَا أُحَدِّثُكُم عَنْ

= ووافقه الذهبى وصححه البوصيرى انظر السلسلة الصحيحة للألبانى [١/١١٥].

(١) مجموع الفتاوى ج٤ ص٥٤.

(٢) مجموع الفتاوى ج١٣ ص١١٨

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ؟. قُلنا: بَلَى. قالتْ: لما كانتْ لَيلَتِي التي كانَ النبيُّ ﷺ فيها عِنْدي، انقلبَ، فوضَعَ رِدَاءَهُ، وخَلَعَ نَعْلَيْهِ، فوضَعَها عِندَ رِجْلَيْهِ، وبَسَطَ طَرفَ إزارِه على فراشِه، واضطجعَ فلم يلبثْ إلَّا ريثما ظنَّ أنِّي قد رَقَدْتُ، فأخذَ رِدَاءهُ رُوَيْدًا، فجعلتُ دِرْعِي[١] في رأسِي واختمرتُ، وتقنَّعتُ إزارِي ثم انطلقتُ على أَثَرِه، حتَّى جاءَ البقِيعَ، فقامَ فأطالَ القيامَ ثُمَّ رَفَعَ يديهِ ثلاثَ مراتٍ ثُمَّ انحرفَ، فانحرفتُ، وأسرعَ فأسرعتُ، فهرولَ فهرولتُ، وأحضرَ فأحضرتُ، فسبقتُه فدخلتُ، فليس إلَّا أنْ اضطجعتُ، فقال: **ما لَكِ يا عائشةُ ـ حشياءَ[٢] رائبةً[٣] ـ؟** قالتْ: لاشيءَ. قال: **لَتُخْبِرِيني أوْ لَيُخْبِرَنيَّ اللطيفُ الخبيرُ**. قالتْ: قلتُ يا رسولَ اللَّهِ، بأبي أنتَ وأمي أنتَ، فأخبرتُهُ. قالَ: **فأنتِ السواد الذي رأيتُ أمامِيَ؟**. قلتُ: نعم. فلهزني[٤] في صدري لهزةً أوجعتني، ثمَّ قالَ: **أظننتُ أنْ يحيفَ[٥] اللَّهُ عليكِ ورسولُهُ؟** قالتْ: مَهْمَا يكتمُ الناسُ يعلمُهُ اللَّهُ. قالَ: **نعم**. قالَ: **فإنَّ جبريلَ** عليه السلام **أتاني حينَ رأيتُ، فناداني، فأخفاهُ منكِ، فأجبتُهُ وأخفيتُهُ مِنْكِ، ولَمْ يَكُنْ يدخلُ عليكِ، وقَدْ وضعتِ ثيابَكِ، وظننتُ أنَّكِ رَقَدتِ، وكرهتُ أنْ أُوقِظَكِ، وخشيتُ أنْ تَسْتَوحِشِي**. فقالَ: إنَّ ربكَ يأمُركَ أنْ تأتي أهلَ البقيعِ؛ فتستغفِرُ لهم. قُلتُ: كيفَ أقولُ يا رسولَ اللَّهِ؟ قالَ: **قولِي السلامُ على أهلِ الديارِ مِنَ المؤمنينَ والمسلمينَ، ويرحمُ اللَّهُ المستقدمينَ مِنَّا والمستأخرينَ، وإنَّا إنْ شاءَ اللَّهُ للاحِقُونَ**»[٦].

يقولُ ابنُ تيمية: (فهذِهِ عائشةُ أمُّ المؤمنينَ سألَتْ النبيَّ ﷺ هلْ يعلمُ اللَّهُ كلَّ مَا يَكْتُمُ الناسُ؟ فقالَ لَهَا النبيُّ ﷺ: نَعَمْ. وهذا يدلُّ على أنَّها لَمْ تكنْ تعلمُ ذلكَ، ولَمْ تكنْ قبلَ معرِفَتِها بِأنَّ اللَّهَ عالمٌ بكلِ شيءٍ يكتمُهُ الناسُ كافرةً)[٧] وصاحبُ الرسالةِ

(١) **الدرع**: مادة (درع) وهو قميص المرأة الذى يغطى بدنها، انظر غريب الحديث.

(٢) **الحشياء**: مادة (حشو) وقع عليك الحشا والربو والنهيج، انظر غريب الحديث.

(٣) **الرائبة**: مادة (ريب) التى أخذها الربو وهو النهيج وتواتر النفس الذى يعرض للمسرع في مشيه انظر غريب الحديث.

(٤) **لهز**: مادة (لهز) دفع بشدة في الصدر، انظر غريب الحديث.

(٥) **يحيف**: مادة (حيف) يميل، انظر غريب الحديث.

(٦) رواه الإمام أحمد في مسنده حديث السيدة عائشة ٢٦٦٠٦.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ج٨ ص٢٣٨

- عليه الصلاةُ والسلامُ - يَعْذُرُها لعدمِ عِلْمِهَا بذلكَ، مع أنَّ الإقرارَ بذلكَ من أصولِ الإيمانِ، وإنكارهُ كفرٌ.

وقد اعترضَ البعضُ على استدلالِ ابنِ تيميةَ بهذا الحديثِ على العُذْرِ بالجهلِ، ويمكنُ لنا أن نُجْمِلَ اعتراضَهُم في النقاطِ الآتيةِ:

١- قال النوويُّ: إن الأصولَ فيها أمُّ المؤمنينَ تسألُ وتجيبُ عن نفسِها، وكأنَّها عندَمَا قالتْ: مَهْمَا يكتم الناسُ يعلمْهُ اللَّهُ، صدَّقَتْ نَفْسَهَا بـ(نعم).

٢- كيفَ تظنُّ هذا الظنَّ، والنبيُّ لا يُنْكِرُ عَلَيْها، وقدْ أَنْكَرَ إنكارًا شديدًا على مَنْ أرادَ اتخاذَ ذاتِ أنواطٍ من الحُدثاءِ عهدٍ بكفرٍ.

٣- لا يجوزُ تأخيرُ البيانِ عن وقتِ الحاجةِ، والحاجةُ هنا داعيةٌ للبيانِ(١).

وجوابُ هذِهِ الاعتراضاتِ في النقاطِ التاليةِ أيضًا:

أ- روايةُ الإمامِ أحمد في المُسندِ ومُصنَّفِ عبدِ الرزَّاقِ، أنَّها تسألُ والرسولُ ﷺ يجيبُ، وهُمَا مِنَ الأصولِ من نفسِ طريقِ مسلمٍ(٢).

ب - النَبيُّ ﷺ أَنْكَرَ عَلَيْهَا، وطُرُقُ الإنكارِ تختلفُ بحسبِ حالِ مَنْ يقعُ في الخطأِ، فالبعضُ يكفِيهِ التوجيهُ اللينُ، والبعضُ الآخرُ يحتاجُ إلى التوجيهِ الحازِمِ الشَّديدِ وهو ﷺ قد رَأَىَ منها أنَّها لا تحتاجُ في الإذعانِ أكثرَ من ذلكَ، فلكلٍّ مقامٍ مقالٌ.

ج - إجابةُ النبيِّ ﷺ بـ(نعم) نِعْمَ البيانُ الَّذي لم يُؤَخَّرْ لحظةً واحدةً، فقدْ يتبينُ من حالِها في هذهِ المسألةِ أنَّها لا تَحتاجُ أكثرَ من ذلكَ.

فالنظرُ في أحوالِ الناسِ واختلافِ درجاتِهِم في العلْمِ والفهْمِ؛ ووصولُ علمِ هذه المسألةِ بِعينهَا الَّتي ينكرُهَا أو يجحدُها إليهِ من أوجبِ الواجباتِ قبلَ الحكمِ عليه بالخروجِ من الإسلامِ؛ من حَيْثُ كونُ هذه المسألةِ قدْ وصلتْ إليه بشكلٍ قاطعٍ لا مِراءَ فيه ولا لَبْسَ ولا غُموضَ، (وليسَ لأحدٍ أنْ يُكفِّرَ أحدًا من المسلمينَ - وإنْ

(١) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي ص ٢٤٠.
(٢) العذر بالجهل لشريف هزّاع ص ٥٥.

أخطأَ وغَلطَ - حتى تقام عليه الحجَّةُ وتَبينَ لهُ المحجةُ، ومَنْ ثبتَ إسلامُهُ بتيقنٍ لَمْ يَزُلْ عنهُ بالشكِّ بَلْ لا يزولُ إلَّا بَعدَ إقامةِ الحجَّةِ وإزالةِ الشبهةِ)(١).

ومِنَ المعلومِ عنِ السلفِ الصالحِ أنَّ كثيرًا منهم أخطأَ في مسائلَ عقديةٍ مع الاتفاقِ الأكيدِ بينهُمْ جميعًا على عدمِ التكفيرِ بذلكَ. وهناكَ أمثلةٌ لهذهِ الإنكاراتِ، مثالُ ذلكَ إنكارِ البعضُ بأنَّ الميتَ يسمعُ نداءَ الحيِّ، وإنكارِ البعضُ بأنَّ المعراجَ كانَ يقظةً، وإنكارُ البعضِ رؤيةِ محمدٍ ﷺ ربَّهُ، وإنكارُ البعضِ لقراءةٍ معروفةٍ وصفةٍ واردةٍ بِهَا هذهِ القراءةُ بَلْ إنكارُ بعضِهم بعضَ سُوَرِ القرآنِ، وأنتَ تعلمُ أنَّ مَنْ ينكرُ ذلكَ بعدَ المعرفةِ يكفرُ(٢).

بَلْ كانَ السلفُ مَع شِدَّةِ تمسُّكِهِم أكثرَ تساميًا في مسائِلِ العذرِ بالجهلِ مِنْ كثيرٍ مِمَّنْ جاءَ بعدَهُم، وذلكَ لعلمِهِم بأنَّ (الكتابَ والسنةَ قَدْ دَلَّ كلٌّ منهم على أنَّ اللَّهَ لا يُعَذِّبُ أحدًا إلَّا بعدَ إبلاغِ الرسالةِ، فَمَنْ لَمْ تبلغْهُ جُمْلَةً لَمْ يعذِّبْهُ رأسًا ومنْ بلغتْهُ جُملةً دونَ التَفْصِيلِ لَمْ يعذِّبْه إلا على إنكارِ ما قَامَتْ عَلَيْهِ الحجَّةُ الرساليَّةُ)(٣)

والمسائلُ العقديةُ الواردةُ في القرآنِ والسُّنَّةِ المتواترةِ؛ التكذيبُ بها كفرٌ؛ وكثيرٌ مِنَ الجُهَّالِ يقعونَ صراحةً في هذهِ الكُفرياتِ، ومعَ ذلكَ ينصحُ ابنُ تيميةَ بعدمِ تكفيرِ هؤلاءِ الجهالِ، يقولُ: فتكفيرُ المُعيَّنِ مِنْ هؤلاءِ الجُهَّالِ وأمثالِهم بحيثُ يحكمُ عليهِ بأنَّهُ مِنَ الكفَّارِ لا يجوزُ الإقدامُ عليهِ إلَّا بعدَ أنْ تقومَ على أحدِهِم الحجَّةُ الرساليةُ الَّتي يتبينُ بها أنَّهم مخالِفونَ للرُسُلِ، وإنْ كانَتْ هذِهِ المقالةُ لاريبَ أنَّها كفرٌ(٤).

وكذلكَ تكفيرُ الباطنية مِنَ المسائلِ الَّتي تكادُ تكونُ مُجْمَعٌ عَلَيْهَا مِنَ المُحققينَ مِنْ أهلِ العلمِ، ولكنْ مَا العملُ فيمنْ تشبَّثَ ببعضِ أقوالِهم دونَ أنْ يعرفَ حقيقةَ هذا القولِ؟ الإجابةُ الصائبةُ عندَ ابنِ تيميةَ: هي عذرُهُمْ بجهلِهِم. يقولُ: (والباطنية

(١) مجموع الفتاوي لابن تيمية ج٤ ص٤٦٦.
(٢) راجع هذه المسألة مجموع الفتاوي ج ١٢ ص ٤٩٢، ٤٩٣.
(٣) السابق ج١٢ ص ٤٩٣.
(٤) السابق ص ٥٠٠، ومجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص٣٤٨.

كفَّارٌ كفرُهُم ظاهرٌ عندَ المسلمينَ، ولكنْ لا يَعرفُ كفرَهُم مَنْ لَمْ يعرفْ حقيقةَ قولِهم، وقدْ يكونُ قدْ تشبَّثَ ببعضِ أقوالِهم مَنْ لَمْ يعرفْ أنَّهُ كفرٌ فيكونُ معذورًا لجهلِهِ)[1].

بَلْ إنَّ ابنَ تيميةَ عندَما كانَ يحاورُ مَنْ تَمسَّكَ بأقوالِ الحُلوليةِ أو الجهميةِ فيقولُ لهم: (أَنَا لَوْ وافقتُكُم كنتُ كافرًا؛ لأنِّي أعلمُ أنَّ قولَكُم كفرٌ، وأنتُم عندِي لا تكفرونَ؛ لأنَّكُمْ جُهَّالٌ)[2] معَ أنَّ هذهِ الكلماتِ كانتْ مُوجهةً إلى علماءِ وقضاةٍ وشيوخٍ وأمراءٍ، وقعوا في الجهالاتِ بسببِ التقصيرِ في طلبِ المعقولِ الصريحِ أو المنقولِ الصحيحِ، فالتبستْ في أذهانِهِم المسائلُ، فظنُّوا أنَّ مَا يقولونَ بِهِ، ويدعونَ إليهِ محضُ الشرعِ وصريحُ المعقولِ الذي لا يَجوزُ خلافُهُ، فعرفَ ابنُ تيميةَ مقصدَهُم، فعذرَهُم.

قَدْ يقولُ قائلٌ: هذهِ الأمثلةُ والأقوالُ المذكورةُ عندَ ابنِ تيميةَ لا تَدلُّ على الجهلِ بأصلِ الدينِ الذي هوَ معرفةُ اللَّهِ ـ تعالى ـ والعبوديةُ لهُ وحدهُ سواءٌ في حقيقةِ ذلكَ في القلبِ من الخضوعِ والحُبِّ والإنابةِ أوْ في صورَتِهِ من الدعاءِ والسجودِ وغيرِ ذلكَ، لأنَّ مَنْ يُناقِضُ هذا الأصلَ وصورَتَهُ لا يُعذَرُ بالجهلِ، لارتكابِهِ ما يضادُ الاعتقادَ بأنَّه (لا إله إلا اللَّهُ)[3] ولكنَّا نقولُ إنَّهُ قَدْ يرتكبُ الإنسانُ فعلًا شركيًا وهوَ يظنُ أنَّهُ مِنْ جنسِ المشروعِ اعتمادًا على تقليدِ مَنْ يُحْسِنُ بِهِ الظنَّ أو فَهْمِ آيةٍ كريمةٍ على غيرِ وجهِها الصحيحِ أو اعتمادًا على حديثٍ مكذوبٍ.

وتوجدُ أمثلةٌ على ذلكَ، كما قَدْ يَفْهمُ البعضُ مِنْ قولِه ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾[4] فيظنُّ أنَّ الاستغاثةَ بالمخلوقاتِ من أصحابِ القبورِ هي الوسيلةُ الجائزةُ والمطلوبةُ شرعًا؛ أوْ يعملُ بالحديثِ المكذوبِ: إذَا أعيتْكُمْ الأمورُ

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٢٧، ١٢٨.
(٢) الرد على البكري ص ٢٥٩.
(٣) العذر بالجهل بدعة الخلف، أبو مصعب سعيد البدري ص ٣٠.
(٤) المائدة ـ ٣٥.

فعليكمْ بأهلِ القبورِ(١).

فابنُ تيمية يجزِمُ بأنَّ مَنْ وقَعَ في عملٍ هو مِنْ جنسِ الشركِ (فإنَّ هذا لا ثوابَ فيهِ، وإنْ كانَ لا يعاقَبُ صاحبُهُ إلَّا بعدَ بلوغِ الرسالةِ)(٢) ويبرزُ ذلكَ بقولِهِ (لأنَّ جنسَ الشركِ ليس فيه شيءٌ مأمورٌ، فالذين فَعلُوا ذلكَ قدْ فَعَلُوهُ؛ لأنَّهم رأوهُ ينفعُ أوْ لحديثِ كَذِبٍ سمعوهُ، فهؤلاءِ إذاَ لَمْ تقُمْ عليهِم الحجَّةُ بالنَّهْيِ لا يُعذَّبون)(٣).

ولا شَكَّ أنَّ الاستغاثةَ بالمخلوقِ فيما لا يَقْدِرُ عليهِ إلَّا اللَّهُ مِنَ الشركِ الأكبرِ كمَا أكَّدَ ابنُ تيميةَ في مواضعَ عديدةٍ من كتبِهِ، ولكنَّ المُسْلِمَ الذي يقعُ فيه جاهلًا بأنه كذلكَ، فلا يكفرُ إلَّا بعدَ إقامةِ الحجةِ. يقولُ ابنُ تيميةَ: «**كذلك الاستغاثةُ - أيضًا - فيهَا مَا لا يَصِحُّ إلا للَّهِ، وهي المشارُ إليها بقولِهِ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝﴾ إنَّهُ لا يُعينُ على العبادةِ المطلقةِ إلَّا اللَّهُ ثمَّ ذَكرَ أنَّ مَنْ وَقَعَ في هذِهِ المخالفةِ الشركيَّةِ وغيرِهَا فإنَّهُ يَكْفُرُ لكنْ بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليهِ**»(٤).

وبعدَ ما ذكرَ الاستغاثةَ المشروعةَ والاستغاثةَ الشركيةَ قالَ: (الاستغاثة بمعنى أَنْ تطلبَ من الرسولِ ما هوَ اللائقُ بمنصبِهِ لا ينازِعُ فيهَا مسلمٌ ومَنْ تنازعَ في هذا المعنى إمَّا كافِرٌ، إنْ أنكرَ ما يَكْفُرُ بِهِ، وإمَّا مخطئٌ ضالٌّ، وأمَّا المعنى الذي نَفَاهُ رسولُ اللَّهِ ﷺ فهوَ - أيضًا - مِمَّا يجبُ نفيِهِ، ومَنْ أثبتَ لغيرِ اللَّهِ ما لا يكونُ إلَّا للَّهِ فهوَ كافِرٌ إذَا قامتْ عليهِ الحجةِ التي يكفرُ تاركُهَا)(٥) ولَمْ يَحْكُمْ عليهم بالردَّةِ عن

---

(١) يجزم ابن تيمية بأنه حديث مكذوب باتفاق الأئمة راجع رسالة الكلمات للنافعة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ص ٣١٤ ضمن مجموعة التوحيد مكتبة الرياض الحديثة بدون تاريخ.

(٢) الرد على البكري ص ٢٥٩ بتصرف وقارن السابق. (٣) مجموع الفتاوي ج٢ ص ٣٢.

(٤) وهو قوله ﷺ لأبي بكر : «**لا يستغاث إلا بالله**» (انظر مجموع الفتاوي ج ١ ص ١١٣. ومن هنا أري أن حكم ابن تيمية وابن القيم على القبوريين بأنهم مشركون حكم مطلق على العموم أما على آحاد كل واحد منهم فالحكم مختلف وهذا الإطلاق يشبه حكم الأئمة على أهل الأهواء من الجهمية والمشبهة بأنهم كفار ثم كان حكمهم على آحادهم مختلف فقد كانوا يصلون خلفهم ويترحمون على من مات منهم فلو حكموا بكفرهم ما فعلوا ذلك وهو تفسير ابن تيمية لمسلك الأئمة فاحتجنا اليوم لتوضيح موقفه في ضوء فهمه لمسلكهم فقد حكم على من استغاث بأهل القبور بالشرك ولم يحكم على كل شخص منهم إلا بعد إقامة الحجة عليه.

(٥) مجموع الفتاوى ج٢ ص ٣٢.

الإسلامِ.

فابنُ تيميةَ مِنْ أكثرِ الناسِ تحدثًا عن عذرِ الجاهلِ، ومعَ هذا فإنَّنا نجدُ المؤلفينَ الذين يَميلونَ إلى عدمِ عذرِ الجاهلِ يستشهدونَ بكلامِهِ، فيظنُّ القارئُ أنَّهُ مِنَ العلماءِ الذين لا يعذرونَ الجاهلَ، وهذا أمرٌ عجيبٌ، ولكنْ يرتفعُ العجبُ إذا علمتَ أنَّ هؤلاءِ يتخطفونَ مِنْ كَلامِهِ ما يدعِّمُ وجهةَ نظرِهِم أوْ يسقطونَ كلامَهُ في غيرِ محلِ النزاعِ. **فالأولي** خالفوا فيها أبجدياتِ البحثِ العلمي، **والثانية** تُحَتِّمُ علينَا تحريرَ محلِّ النزاعِ هُنا في المسلم الذي قامتْ أدلةٌ شرعيةٌ عديدةٌ على إسلامِهِ ثُمَّ وقعَ في فعلٍ أو قولٍ أو اعتقادٍ كُفْرِيٍّ شِرْكِيٍّ؛ مَا العملُ مَعَهُ؟ أينبغي التأكدُ من وصولِ أحكامِ الشرعِ إليه في هذه المسائلِ أمْ نَحْكمُ عليه بالردةِ والخروجِ عن الإسلامِ دونَ تأكيدٍ؟ فهذا هو محلُ النزاعِ، ولكنَّهُم يعتبرُونَهُ كافرًا مشركًا، وكذلكَ مَنْ لَمْ يحكمْ عليهِ بالشركِ؛ بلْ ويستخرجونَ من كلامِ ابنِ تيميةَ في المشركينَ الأصليينَ الذينَ لَمْ يدخلوا في الإسلامِ ويسقطونَهُ على المسلمِ المتلبسِ بالشركِ أو الكفرِ من غيرِ قصدِ الكفرِ.

وتدورُ بينهُمْ وبينَ خُصومِهِم المعاركُ الكلاميةُ العنيفةُ يستخدمُ كلُّ واحدٍ منهُم كلَّ ما أوتيَ مِنْ جدلٍ؛ ليُثْبِتَ خطأَ خَصمِهِ، وأيضًا قَدْ تَصِلُ إلى السبابِ والحكمِ بالتكفيرِ والتفسيقِ أو التبديعِ[1] كلُّ هذا الخلطُ قَدْ جَعَلَ البعضَ يظنُّ أنَّ ابنَ تيميةَ نفسَهُ مضطربٌ في المسألةِ، وهذا يحتاجُ إلى إعادةِ نظرٍ في ضوءِ مَا تقدَّمَ ذكرُهُ.

ومِنْ كلامِ ابنِ تيميةَ السابقِ يتضحُ ما يلي:

١- ابنُ تيميةَ مِنْ أكثرِ الناسِ كلامًا في العذرِ بالجهلِ.

٢- التفريقُ في العذرِ بين أصولِ الدينِ وفروعِهِ بدعةٌ اعتزالية*.

٣- منهجُ الصحابةِ هو العذرُ بلا تفريقٍ بينَ أصلٍ وفرعٍ.

٤- لا يوجد تحديدٌ فاصلٌ بينَ مسائلِ الأصولِ التي يكفرُ بإنكارِهَا المكلَّف

(١) انظر العذر بالجهل وبدعة التكفير لأحمد فريد والعذر بالجهل عقيدة السلف الشريف هزّاع وفي المقابل العذر بالجهل بدعة الخلف والعذر بالجهل تحت المجهر الشرعي.

ومسائلِ الفروعِ التي لا يكفرُ بإنكارِهَا.

٥ـ مَنْ ثبتَ لَهُ عقدُ الإسلامِ لا يكفرُ بإنكارِ أحكامِ الإسلامِ مادامتْ لَمْ تَبْلُغْهُ.

٦ـ العذرُ بالجهلِ مِنْ خصائصِ هذهِ الأمةِ ومن مقتضياتِ الرحمةِ الإلهيَّةِ بها

٧ـ استشهدَ ابنُ تيميةَ بحديثِ الرجلِ الذى أمرَ بإحراقِ جسدِهِ بعدَ موتِهِ وغفرَ اللَّهُ لَهُ رغمَ جهلِهِ بصفاتِ اللَّهِ.

٨ـ ردَّ ابنُ تيميةَ جميعَ التأويلاتِ التي تُخرِّجُ هذا الحديثَ عَنْ ظاهرِهِ واعتبرَ أَنَّ مضمونَ هذا الحديثِ العذرُ بالجهلِ.

٩ـ المعلومُ مِنَ الدِّينِ بالضرورةِ أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ يختلفُ من شخصٍ إلى شخصٍ ومن بيئةٍ إلى بيئةٍ.

١٠ـ لا يحكمُ على الشخصِ الواقعِ في كفرياتٍ أو شركياتٍ بالردَّةِ إلا بعدَ إقامةِ الحجةِ عليهِ.

١١ـ هناكَ فرقٌ بينَ الحكمِ على الشخصِ والحكمِ على الأقوالِ والأفعالِ.

١٢ـ الباطنيةُ والحلوليةُ كفارٌ بإجماعِ المسلمينَ، ولكنْ لا يكفرُ كلُّ فردٍ منهم إلَّا بعدَ إقامةِ الحجةِ عليهِ.

١٣ـ ابنُ تيميةَ ممَّن يعذرونَ بالجهلِ، ومَنْ قَالَ بغيرِ ذلكَ فقدْ أخطأَ، وقدْ ظَهَرَ هذا فِيما سبقَ.

١٤ـ ينبغي التفريقُ بينَ كلامِ ابنِ تيميةَ في الكفارِ الأصليينَ وبينَ كلامِهِ في المسلمينَ، فهناكَ فرقٌ في العذرِ عندَهُ بينهُمَا.

١١ ـ الحافظُ الذَّهبيُّ[١]:

لَهُ كلامٌ في العذرِ، فيه دلالةٌ على فِهمِ الواقعِ المُعاشِ في زمانِهِ مع علوٍّ فهمِهِ

(١) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي شمس الدين أبو عبد اللَّه حافظ مؤرخ مولده سنة ٦٧٣ هـم ١٢٧٤ م ووفاته سنة ٣٤٨هـ/١٣٤٨م في دمشق أيضًا ومن تصانيفه سير أعلام النبلاء، الكبائر تاريخ الإسلام. انظر فوات الوفيات ١٨٣/٢، تذكرة الحفاظ ص٣٤، طبقات الشافعية ٢١٦/٥، الأعلام ٣٢٦/٥.

لأحكامِ الشرعِ، كمَا هُوَ معلومٌ عنهُ، فهو يُقَدِّمُ النصيحةَ لعلماءِ عصرِه بعدمِ التسرعِ والاستعجالِ في الحكْمِ على الجاهلِ بلْ يَنْبغِي الترفقُ بِهِ، وتعليمُهُ، وخاصةً أنَّ عالِمَنا قَدْ عاصرَ المماليكَ المجلوبين من شتَّى بقاعِ العالمِ، ولا يعرفونَ اللغةَ العربيةَ فَضْلًا عن أحكامِ الإسلامِ، يقولُ: (واعلمْ أنَّ كثيرًا من هذِهِ الكبائرِ إلَّا الأقل يجهلُ خلقٌ مِنَ الأمةِ تحريمَهُ، ومَا بَلَغَهُ الزَّجْرُ عَنْهُ، ولا الوعيدُ، فهذا الضربُ فيه تفصيلٌ، فينبغي للعالمِ ألَّا يستعجلُ على الجاهلِ بلْ ينبغي الترفقُ بِهِ وتعليمُهُ ممَّا علَّمَهُ اللَّهُ ولا سيَّمَا إذا كانَ قريبَ العهدِ بجاهليتِهِ، قدْ نَشَأَ في بلادِ الكفرِ البعيدةِ وأُسِرَ وجُلِبَ لأرضِ الإسلامِ؛ وقدْ يكونُ الشخصُ الذي اشترى هذا المملوكيَّ الجاهلَ أميرًا تُركيًا لا عِلْمَ عندَه ولا فِهْمَ، فبالجَهْدِ إنَّهُ ينطقُ بالشهادتينِ[١] ثمَّ قدْ يفهمُ معناهَا بصعوبةٍ شديدةٍ بعدَ أيَّامٍ وليالٍ ثُمَّ قدْ يُصَلِّي أو لا يُصَلِّي، وقَدْ تبقي الفاتحةُ معَ الطولِ إنْ كانَ أستاذهُ فيه دِينٌ ما[٢]. أَمَّا إِذَا كانَ أستاذُهُ جاهلًا مثلَهُ، فَلَا تَجِدُ أحدًا يعلِّمُ هذا المملوكيَّ المسكينَ شرائعَ الإسلامِ، والمحرماتِ واجتنابَها، والواجباتِ واتيانَها[٣] والسعيدُ منهمْ مَنْ يعرفُ موبقَاتِ الكبائرِ، والحذرَ منهَا، وأركانِ الفرائضِ واعتقادِها). بلْ يقولُ الذهبيُّ: إنَّ هذا في حكمِ النادرِ القليلِ.

وفي واقعيةٍ شديدةٍ يردُّ على مَنْ يتهمُ هذا الشخصُ بأنَّهُ قدْ فرَّطَ في السؤالِ عمَا يجبُ عليهِ أنْ يعلمَهُ بقولِهِ: (ما دار في رأسِهِ ولا شَعَرَ أنَّ سؤالَ ما يعلمُهُ يجبُ عليهِ)[٤].

(١) الكبائر. للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي حققه أبو عبد الرحمن السلفي صـ٢٨ وما بعدها مكتبة السنة القاهرة ط١ ١٩٩٢م وهي طبعة على مخطوطة الظاهرية والطبعات الموجودة المتداولة بها زيادات واختلاف في الترتيب وليس بها كلام الذهبي في العذر ولكن الشيخ عبد الرازق حمزة أول محقق لكتاب الكبائر سمى نسخة الظاهرية (الصغرى) ونقل منها كلام الذهبي هذا في الهامش ومعظم الطبعات المنتشرة صارت على نفس نهج الشيخ عبد الرازق حمزة رحمه اللَّه.

(٢) السابق ص٢٨.

(٣) السابق ص٢٩.

(٤) كتاب الكبائر ص ٣٠.

ثمَّ ينتهي الذهبيُّ بتقريرِ القاعدةِ العامَّةِ بأَنَّهُ (لا يأثمُ أحدٌ إلَّا بَعدَ قيامِ الحجةِ عليهِ واللَّهُ لطيفٌ رؤوفٌ بِهِم قالَ ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولًا﴾[1].

ويقدمُ أدلَّتَهُ على العذرِ بالجهلِ مِنْ حالِ الصحابةِ ـ رضوانُ اللَّهِ عليهم ـ (ينزلُ الواجبُ والتحريمُ على النبيِّ ﷺ فلا يبلغُهُم إلَّا بعدَ أشهرٍ، فَهُمْ في تلك الأمورِ معذورونَ بالجهلِ حتى يبلغَهُم النَّصُّ)[2]؛ بلْ هذِهِ الوقائعُ التي مرَّتْ بالصحابةِ، يؤخذُ مِنْها حكمٌ عامٌ لجميعِ المسلمينَ الذينَ لا تَصلُهُم نصوصُ الشرعِ الشريفِ (وكذا يعذرُ بالجهلِ مَنْ لَمْ يعلمْ حتى يسمعَ النَّصَّ)[3].

١٢ ـ ابنُ القيِّمِ:

بيَّنَ أنَّ قواعدَ الشرعِ تقتضي مسامحةَ الجاهلِ بمَا لا يسامَحُ بِهِ العالِمُ، وأنَّهُ يُغفرُ لهُ مَا لَمْ يغفرْ للعالم، وسببُ ذلك أنَّ حُجَّةَ اللَّهِ عليهِ أقومُ مِنْها على الجاهلِ، ونعمةُ اللَّهِ ـ تعالى ـ عليهِ أعظمُ، فإذا استهانَ بهذِهِ النعمةَ قُوبِلَ بعقوبةٍ أشدٍ[4] فإنَّهُ يحكمُ بأنْ لا حدَّ في الدنيا على الجاهلِ، ولا عقوبةَ عليهِ في الآخرةِ. يعلِّلُ ذلك بعدمِ علمِهِ بحكمِ اللَّهِ ـ تعالى ـ[5].

وفي موضعٍ آخرَ يُبيِّنُ أنَّ الذي يكفرُ عَنْ جهلٍ، قدْ نفي اللَّهُ ـ تعالى ـ التعذيبَ عنهُ يومَ القيامةِ، والذي (يجحدُ فرضًا من فروضِ الإسلام أو تحريمِ مُحرَّمٍ من مُحرَّماتِهِ أو صفةً وصَفَ اللَّهُ ـ تعالى ـ بها نفسَهُ أو خبرًا أخبرَ اللَّهُ بِهِ عمدًا أو تقديمًا لقولِ مَنْ خالَفَهُ عليه لغرضٍ من الأغراضِ)[6] فَمَنْ وَقَعَ في هذِه الكفرياتِ السابقةِ لا يكفرُ مادامَ جاهلًا أو مُتأوِّلًا. يقولُ ابنُ القيمِ: (وأَمَّا مَنْ جَحَدَ ذلكَ جَهْلًا أوْ تأويلًا يعذرُ فيهِ صاحبُهُ، فلا يكفرُ بِهِ)[7] ويستدلُّ على ذلكَ بحديثِ الذي جحدَ قدرةَ اللَّهِ

(١) الإسراء ١٥.
(٢) الكبائر ص ٣٠.
(٣) السابق.
(٤) مفتاح دار السعادة ط بيروت ص ١٨١.
(٥) مفتاح دار السعادة ص ١٠٤ ط ١.
(٦) مدارج السالكين لابن القيم ط ١ ص ٣٦٧.
(٧) السابق.

- تعالى - عليهِ، وأمَرَ أهلَهُ أنْ يحرقُوهُ، ويذروهُ في البحرِ، ومعَ هذا فقدْ غَفرَ اللَّهُ لهُ ورحمَهُ لجهلِهِ، إذْ كانَ ذلكَ الذي فعلَهُ مبلَغَ علمِهِ، ولَمْ يجحدْ قدرةَ اللَّهِ على إعادتِهِ عنادًا أو تكذيبًا. ومِنْ كلامِ ابنِ القيمِ السابقِ يتضحُ مَا يلي:

١- قواعدُ الشرعِ تُسامِحُ الجاهلَ فيمَا لا تُسامحُ فيهِ العالِمَ.

٢- الجاهِلُ مغفورٌ لَهُ خطؤهُ معَ أنَّ نعمةَ اللَّهِ على العالمِ أكبرُ.

٣- الكافرُ الجاهلُ لا حَدَّ عليهِ في الدنيا ولا عذابَ عليهِ في الآخرةِ.

٤- لا يحكمُ بالكفرِ على مَنْ جحدَ صفاتِ اللَّهِ - تعالى - ما دامَ جاهلًا.

٥- الجاحدُ لأحكامِ الإسلامِ عن جهلٍ يُعذَرُ بجهلِهِ.

١٣ - ابنُ الوزيرُ اليمانيُّ[(١)]:

يُقدِّمُ حجَّةً واضحةً لأعذارِ الجاهلِ يقولُ: (ومِنْ أوضَحِها حُجَّةً حديثُ الذي أوصى لأولادهِ أن يُحرقَ ثم يُذرَّى في يومِ شديدِ الرياحِ، نصفُهُ في البرِّ، ونصفُهُ في البَحْرِ، حتى لا يقدرُ اللَّهُ عليهِ، ثم يُعَذِّبُه، ثم أدركَتْهُ الرحمةُ لخوفِهِ. وهوَ حديثٌ متفقٌ علَى صحتِهِ عَنْ جماعةٍ مِنَ الصحابةِ، مِنْهُم حذيفةُ وأبو سعيدٍ وأبوُ هريرةَ، بَلْ رُواته عنْهم قَدْ بَلَغُوا عددَ التواتُرَ، كمَا في جامعِ الأصولِ، ومجمعِ الزوائدِ، وفي حديثِ حُذيفةَ: «**أنَّهُ كانَ نبَّاشًا، وإنَّمَا أدركتْهُ الرَّحْمَةُ؛ لجهلِهِ وإيمانِه بالميعادِ ولِذلِكَ خَافَ العِقَابَ**»[(٢)].

والرجلُ قدْ ظَنَّ جمعَهُ وهُوَ على هذِهِ الصورةِ مُستَحيلًا، وجهلَ قدرتَهُ - تعالى - على ذلكَ، وهذَا لا يكونُ كُفرًا إلَّا بعدَ العلمِ؛ لأنَّهُ لَوْ علمَ أنَّ الأنبياءَ جاءُوا بذلكَ ثُمَّ كَذَّبَهُمْ، يكونُ كافرًا بِلَا ريبٍ، قالَ - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ

---

(١) هو محمد بن إبراهيم بن على بن المرتضى بن المفضل الحسنى القاسمى، أبو عبد اللَّه عز الدين، من آل الوزير، ولد في هجرة الظهران من شطب أحد جبال اليمن سنة ٧٧٥ هـ / ١٣٧٣ م وتفى سنة ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦، ومن مصنفاته كتاب إيثار الحق على الخلق، تنقيح الأنظار في علوم الآثار، قواعد التفسير. انظر البدر الطالع ٢/١٨-٩٣، الدر الفريد ص ٤١، الضوء اللامع ٦/٢٧٢.

(٢) رواه البخارى كتاب أحاديث الأنبياء باب ٥٠ حديث ٣٤٥٢، وأحمد حديث حذيفة بن اليمان رقم ٢٤٠٦.

رَسُولًا﴾(١) وينقلُ عَنْ جماعةٍ مِنَ العلماءِ أنَّ المسلمَ لا يَكفُر إذَا صدرَ منهُ لفظٌ كفريٌّ لا يَعَلَمُ أنَّهُ كفرٌ؛ يقولُ: (ولهذا قالَ جماعةٌ جِلَّةٌ مِنْ عُلماءِ الإسلامِ إنَّهُ لا يَكفُر المسلمُ بِمَا يصدر منهُ مِنْ ألفاظِ الكفرِ إلَّا أَنْ يعلمُ المتلفظُ بِهَا أنَّهَا كفرٌ)(٢).

وتعليلُ ذلكَ أنَّ المؤمنَ المتمسكُ بالشهادتينِ وأركانِ الإيمانِ فثبتَ أنَّ للبقاءِ على ذلكَ أثرًا عظيمًا، فإنَّ الأمارات لا تقاومُهُ، وإنَّ الشرعَ وردَ بتعظيم ذلكَ وطرح المعارضَ لهُ(٣) والأدلةُ مِنَ الشرعِ الشريفِ على هذه القاعدةِ متعدِدةٍ؛ مِنْها حديثُ أسامة المشهورِ، وإنكارُ النبيِّ ﷺ عليهِ لقتلِهِ مَنْ شهدَ أنَّهُ (لا إلهَ إلَّا اللَّهُ محمدٌ رسولُ اللَّهِ) ولَمْ نؤمَرْ بالتفتيشِ على قلوبِ الناسِ، وكذلكَ مؤاخذةُ المخطيءِ لا تخلو مِنْ أمْرَيْنِ:

الأولَ: تكليفِ ما لا يطاقُ، وأكثرُ أهلُ العلمِ لا يجيزُ ذلكَ، ولَمْ يَقلْ بِوُقوعِهِ إلَّا أَقَلُّ القليل.

الثاني: هُو مِنْ أعظمِ المشاقِّ، واللَّهُ ـ تعالى ـ رفعَ الحرجَ والمشقةَ عَنْ هذِهِ الأمةِ.
وهناكَ أدلَّةٌ كثيرةٌ مِنْهَا: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٤) ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾(٥).

١٤ ـ الشيخُ محمدٌ بنُ عبدُ الوهابِ(٦):

قَدْ وَرَدَ عَنْ الشيخِ محمدٍ بنِ عبدِ الوهابِ أقوالٌ لا يعذرُ فِيها بالجهلِ، والمثالُ

(١) الإسراء ١٥.
(٢) إيثار الحق على الخلق ص ٣٩٤.
(٣) السابق نفس الصفحة وما بعدها.
(٤) الحج ٧٨.
(٥) البقرة ١٨٥.
(٦) هو محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدى: زعيم النهضة الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب ولد سنة ١١١٥ هـ/ ١٧٠٣م ونشأ في العيينة (بنجد) جهر بدعوته سنة ١١٤٣هـ / ١٧٣٠ م وتأثر بها رجال الإصلاح في الهند ومصر والعراق والشام وغيرها وعرف من ولاه بأهل التوحيد (إخوان من أطاع اللَّه) وسماهم خصومهم بالوهابيين نسبة إليه توفى سنة ١٢٠٦هـ / ١٧٩٢ م وله رسائل منها كتاب التوحيد، كشف الشبهات، أصول الإيمان، كتاب الكبائر. انظر تاريخ نجد الحديث ص٢١، وابن غنام ١٢٤/٢، الفتوحات الإسلامية ١٥٦/٢.

الواضحُ في ذلكَ مِنْ كِتابِ (التوحيدِ الذي هوَ حقُّ اللَّهِ على العبيدِ) وهوَ مِنْ أشهرِ كتبِهِ على الإطلاقِ، في تعليقِهِ على حديثِ عمرانِ بنِ حصينٍ - **رضي اللَّه عنه** -: «**أنَّ النبيَّ ﷺ رأى رجلًا في يدهِ حلقةٌ مِنْ صُفْرٍ، فقَالَ: ما هذِهِ؟** قالَ: مِنَ الواهنةِ. فقال: **انزِعهَا، فإنَّها لا تزيدُكَ إلَّا وهنًا، فإنَّكَ لَوْ مُتَّ وهيَ عليكَ ما أفلحتَ أبدًا**»[(١)]. واستنبطَ الشيخُ مِنَ الحديثِ عِدَّةَ فوائدَ: منها أنَّ الواقِعَ في الشركِ لَمْ يعذرُ بالجهالةِ[(٢)].

وفي كتابِ (كشفِ الشبهاتِ) يذكرُ الشيخُ (أنَّ الإنسانَ يكفرُ بكلمةٍ يخرجُهَا مِنْ لسانِهِ، وقَدْ يقولُهَا وهو جَاهِلٌ، فلَا يعذرُ بالجهلِ)[(٣)]. فهذِهِ أقوالٌ صريحةٌ لا تحتملُ تأويلًا، تبينُ أنَّ المسلمَ المتلبسَ بفعلٍ أو قولٍ شركيٍّ أو كفريٍّ، يخرجُ بِهَا مِنَ الإسلامِ، ولا يقبلُ منه أيُّ اعتذارٍ بالجهالَةِ.

ولكنْ وردَتْ أقوالٌ أخرى للشيخِ، تثبتُ أنَّهُ يرى العذرُ بالجهلِ، ويأخذُ بِهِ، وهذا في رسائلِهِ الخاصةِ التي كانَ يرسلُهَا إلى العلماءِ في الأقطارِ الإسلاميةِ، يتناقشونَ مَعَهُ أوْ يستفسرونَ عَنْ موقفٍ مِنْ مواقفِ الشيخِ، فيردُّ عليهِم بهذِهِ الرسائِلِ.

فقدْ وَرَدَ في إحدى هذِهِ الرسائِلِ قولِهِ: (وإذا كُنَّا لا نُكَفِّرُ مَنْ عَبَدَ الصَنَمَ الذي على قَبْرِ عبدِ القادرِ، والصنَمَ الذي على قبرِ أحمدَ البدويِّ وأمثالِها؛ لأجلِ جهلِهِم وعدمِ وجودِ مَنْ يُنبِّهُهُم، فكيف نكفِّرُ مَنْ لَمْ يشركْ باللَّهِ، إذَا لَمْ يهاجرْ إلينَا، ولَمْ يَكْفُرْ ويقاتِلْ؟ سبحانكَ هذَا بهتانٌ عظيمٌ)[(٤)]

فهنا الشيخُ يعذرُ بالجهلِ مَنْ يقعُ في فعلٍ يرى الشيخُ أنَّهُ شِركٌ وخروجٌ عَنِ الإسلامِ، ولكنَّ المانعَ مِنَ الحكمِ عليهِ بالكفرِ والشركِ هو عدمُ وجودِ مَنْ ينبِّهُ هؤلاءِ الجُهَّالِ، ويقيمُ عليهِم الحُجَّةَ الشرعيَّةَ.

---

(١) رواه ابن ماجه كتاب الطب باب ٣٩ حديث ٣٥٣١، وأحمد حديث عمران بن حصين ٢٠٥٣٥.

(٢) كتاب التوحيد حق اللَّه على العبيد، ص١٧ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

(٣) كتاب كشف الشبهات ص٥ مكتبة دار الكتاب الإسلامي المدينة المنورة ط ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م

(٤) مجموعة مؤلفات الشيخ قسم الرسائل نقلا عن العذر بالجهل عقيدة السلف ص١٤٥

وهنا يُطرحُ تساؤلٌ هلْ الشيخُ يعذرُ بالجهلِ أمْ لا يعذرُ؟ فالذينَ يميلونَ إلى عدمِ العذرِ يتعلقونَ بكلامِ الشيخِ الأولِ، ويهمِلونَ الآخرَ بلْ ويشكِّكُ بعضُهُم في نسبةِ هذا الكلامِ للشيخِ، والذينَ يعذرونَ بالجهلِ يعتمدونَ على الكلامِ الثاني ويذهبونَ إلى ترجيحِ مَيلِ الشيخِ إلى العذرِ بالجهلِ(١)، ولكنْ هناكَ عدةَ احتمالاتٍ:

١- أنَّ الكلامَ الأولَ للشيخِ في عدمِ العذرِ بالجهلِ فيمَنْ أُقيمتْ عليهِ الحُجَّةُ ويدَّعي الجهلَ فلا عذرَ له. وكلامُ الشيخِ الثاني في العذرِ لِمَنْ وُجِدَ في أماكنَ امتلأَتْ بالشُبهاتِ وابتعدتْ عن الهدْى النبويِّ، أو حدثَ غبشٌ في بعضِ مسائلِ الاعتقادِ وعَدِمَ وجود علماء ينبِّهونَ هؤلاءِ الجُهَّالِ، في هذهِ الحالةِ ينطبقُ كلامُ الشيخِ في العذرِ بالجهلِ، وهُوَ واضحٌ مِنْ خلالِ سياقِ هذا الكلامِ وذاكَ.

٢- أنَّ المسائلَ الظاهرةَ لا عذرَ فيها بالجهلِ، والمسائلَ الخفيةَ هي التي ينطبقُ عليْهَا العذرُ بالجهلِ، ولكنْ لا يوجدُ ضابطٌ يفصِلُ بين الظاهرِ والخفيِّ؛ بلْ هذا يختلفُ من بيئةٍ إلى بيئةٍ ومن مكانٍ إلى مكانٍ. مما يجعلُنا نرجعُ إلى الاحتمالِ الأولِ، فكمْ من مسائلَ خفيةٍ لا يجهلُهَا أحدٌ في بيئةٍ، لتردُدِها على الألسنةِ، ووجودِ من يذكرُهَا دائمًا ويشرحُهَا، وكمْ مِنْ مسائلَ ظاهرةٍ يحدثُ فيها شُبْهٌ وغبشٌ، فتغمُضُ على الكثيرِ من الناسِ.

٣- أنَّ كلام الشيخِ الأولِ في أصلِ الدينِ، وكلامُهُ الثاني في فروعِ الدينِ، ويردُّهُ أنَّ سياقَ الكلامِ الثاني فيمَنْ يعبدُ الصنَمَ الذي على قبرِ عبد القادرِ (إلخ) وهو من مسائلِ الأصولِ عندَ الشيخِ محمدِ بنِ عبدِ الوهابِ قطعًا.

٤- أنَّ كلامَ الشيخِ الثاني نوعٌ من الملاينةِ وتأليفِ القلوبِ، كما كانَ يحدثُ لهُ في أولِ الدعوةِ حينما كان يسمعُ أحدًا يدعو زيدَ بنَ الخطَّابِ، فيقولُ لهم: اللَّهُ خيرٌ مِنْ زيدٍ (تمرينًا لَهُم على نفيِ الشركِ بلينِ الكلام نظرًا للمصلحةِ وعدم النفرةِ)(٢).

---

(١) العذر بالجهل بدعة الخلف، لأبى مصعب سعيد البدرى ص١٢٦.

(٢) راجع مجموعة التوحيد ص٣٣٩ مكتبة الرياض الحرية بدون تاريخ وهى للشيخ وأحفاده وقارن أبو مصعب سعيد البدري العذر بالجهل بدعة الخلف ص١٥٦.

والمشهورُ عَنْ الشيخِ الصلابةِ في المواقفِ، والتضحيةِ مِنْ أَجْلِ ثباتِ المبدأ، فهو ليس من أصحابِ الحلولِ الوسطِ، والظاهرُ أنَّ الاحتمالَ الأولَ هو أرجحُ الاحتمالاتِ، لأَنَّهُ مُؤدٍّ إلى وضعِ الشيخِ محمدِ بنِ عبدِ الوهابِ ضِمنَ منظومةِ العلماءِ من أهلِ الحديثِ والسُّنَّةِ الذين يعذرونَ بالجهلِ في أصولِ الدينِ وفي فروعِهِ جميعًا، وكذلكَ من منهجِهِ أنَّهُ كانَ يعتمدُ على أقوالِ ابنِ تيميةَ في عرضِ دعوتِهِ، وابنُ تيميةَ يعذرُ بالجهلِ، فينبغي أنْ نفسرَ كلامَهُ في ضوءِ كلامِ ابنِ تيميةَ، لا كمَا يحلو للبعضِ أنْ يفعلَ بأنْ يفسِّرَ كلامَ ابنِ تيميةَ في ضوءِ كلامِ الشيخِ محمدِ بنِ عبدِ الوهابِ.

١٥ - أبو عليٍّ الشوكانيُّ[(١)]:

يُشْتَرطُ في الحكْمِ بتكفيرِ المسلم أنْ ينشرحَ صدرُه للكفرِ، ويطمئنَ بِهِ قلبُه (فلا بُدَّ مِنْ شرحِ الصدرِ بالكفرِ وطمأنينةِ القلبِ به وسكونِ النفسِ إليه)[(٢)]

وعلى هذا، فَمَنْ وَقَعَ في مظهرٍ مِنْ مظاهرِ الشركِ ولَمْ يقصدْهُ ولم ينشرحْ صدرُهُ به، فليسَ عليه شيءٌ، وكذلكَ إذا صدَرَ من الشخصِ فعلٌ كفريٌّ لم يعتقدْهُ يقولُ: (ولا اعتبارَ بصدورِ فعلٍ كُفريٍّ لم يُرِدْ فاعلُه الخروجَ من الإسلامِ إلى مِلَّةِ الكفرِ، ولا اعتبارَ بلفظٍ يلفظُ به المسلمُ يدلُ على الكفرِ، وهو لا يعتقدُ معناه)[(٣)] والجاهلُ الذي يقعُ في قولٍ أو فعلٍ كفريٍّ أو شركيٍّ وهو لا يقصدُ الشركَ أو الكفرَ لا يصحُّ تكفيرُه.

وفي تعليقِه على حديثِ معاذٍ، فيما أخرجَهُ ابنُ ماجهَ والبزارُ عن معاذِ بنِ جبلٍ: «أنَّهُ أتى الشامَ، فرأى النَّصارَى يسجدونَ لأساقفتِهِمْ وبَطارقتِهِمْ ورهبانِهِمْ، ورأى اليهودَ يسجدونَ لأحبارِهِمْ وعلمائِهِمْ وفقهائِهِمْ، فقال: لأيِّ شيءٍ تفعلونَ هذا؟

(١) محمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكانى من كبار علماء اليمن ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن سنة ١١٧٣هـ/١٧٦٠م ونشأ بصنعاء وتوفى سنة ١٢٥٠هـ/١٨٣٤م وله تصانيف منها فتح القدير، إرشاد الفحول، السيل الجرار. انظر البدر الطالع ٢/٢١٤، أبجد العلوم ص٨٧٧، الأعلام ٦/٢٩٨.

(٢) الروضة ص ١٩٢ ط ١ دار عمر بن الخطاب.

(٣) الروضة - ط ١ ص ١٩٢.

قـالوا: هـذه تحيةُ الأنبياءِ. قال: فنحنُ أحقُّ أنْ نصنعَ بنبينَا ﷺ فلما قَدِمَ على نبيِّ اللَّهِ ﷺ سجدَ لَه، فقال: «ما هذاَ يا معاذُ؟» فقالَ: إني أتيتُ الشامَ، فرأيتُ النصارَى يسجدونَ لأساقفتِهِمْ وقسيسيهِمْ ورهبانِهِمْ وبطارِقتِهِمْ، ورأيتُ اليهودَ يسجدونَ لأحبارِهِمْ وفقهائهم وعلمائِهِمْ، فقلت: لأيِّ شيءٍ تصنعونَ هذا أو تفعلونَ هذا؟. قالوا: هذه تحيةُ الأنبياء. قلتُ: فنحنُ أحقُّ أن نصنعَ بنبيِّنَا ﷺ؛ فقال نبيُّ اللَّهِ ﷺ : **«إنهم كَذبُوا على أنبيائِهِمْ، كما حرَّفوا كتابَهُمْ، لو أَمَرْتُ أَحَدًا أَنْ يسجدَ لأحدٍ، لأمَرْتُ المرأةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزوجِهَا، مِنْ عِظَمِ حَقِّهِ، ولا تَجِدُ امْرَأَةٌ حَلاوَةَ الإِيمَانِ حَتَّى تُؤَدِّي حقَّ زَوْجِهَا، وَلَوْ سَأَلَهَا نَفْسَهَا، وَهِيَ عَلَى ظَهْرِ قَتَبٍ»**[١]. قالَ: (وفي هَذَا الحديثِ دليلٌ عَلَى أنَّ مَنْ سَجَدَ جَاهِلًا لِغَيْرِ اللَّهِ لَمْ يَكْفُرْ)[٢]

وهُناكَ اعتراضٌ عَلَى الاسْتِدلالِ بهذا الحديثِ على عُذْرِ الجاهلِ على أَسَاسِ أَنَّ سجودَ مُعاذٍ للنبيِّ ﷺ كانَ سجودَ تحيَّةٍ، ولَمْ يَكنْ سجودَ عبادةٍ، وسجودُ التحيةِ كانَ جائزًا في شرائعِ الأنبياءِ، ونُسِخَ في شرعِنَا[٣].

وجوابُ ذلك أنَّ مُجرَّدَ السجودِ لغيرِ اللَّهِ، حَتَّى ولَوْ كانَ على وجْهِ التحيَّةِ مِنْ أعظمِ المُنْكراتِ، وصاحبُه يستتابُ، وإنْ لَمْ يتبْ قُتِلَ. يقولُ ابنُ تيميةَ: (أمَّا فِعْلُ ذلكَ تديُّنًا وتقرُّبًا، فَهُوَ مِنْ أعظمِ المنكراتِ، ومَنْ اعتقدَ هذا قُربةً وتديُّنًا، فَهُوَ ضالٌّ مغترٌّ؛ بل يُبيَّنُ لهُ أنَّ هذا ليسَ بِدينٍ ولا قُربَةٍ، فإن أصرَّ على ذلكَ استُتِيبَ، فإن تابَ وإلَّا قُتِلَ)[٤].

ومِنْ هنا يَستدِلُّ الشوكانيُّ على أَنَّ مَنْ يفعلُ ذلكَ جاهلًا بالحكم الشرعيِّ بِأَنَّ هذا لا يجوزُ إلَّا للَّهِ - سبحانه وتعالى - بِصَرْفِ النَظَرِ عن سببِه، لا يَكْفُرُ بذلكَ حتَّى مَنْ فعلَهُ مُكْرهًا.

العلماءُ مختلفونَ في ذلك: هل هو كفرٌ أمْ لاَ؟ على أساسِ اختلافِهِمْ في التقيةِ:

---

(١) رواه أحمد حديث عبد الله بن أبي أوفى حديث ١٩٩٣٢.
(٢) نيل الأوطار (ط ٦ / ص ٢١٠)
(٣) العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي ص ٢٤٣.
(٤) مجموع الفتاوي ج١ ص ٣٧٢ السابق ص ٣٧٣.

هل تكونُ بالقولِ فقطْ أَمْ بالقولِ والفعلِ ؟[١] والقولُ بأَنَّهُ جائزٌ في شريعةِ الأنبياءِ قبلَ الإسلامِ بمعنى أنَّ الأنبياءَ يأمرونَ بهِ، ففي هذا الحديثِ أنَّ هؤلاءِ الذين ينسبونَهُ إلى الأنبياءِ كاذبونَ عليهم، ولعلَّ فعلَ الناشئِ له قبلَ الإسلامِ على سبيلِ العاداتِ الغالبةِ المسكوتِ عنْهَا شرعًا.

١٦ ـ الدهلويُّ[٢]:

يقولُ في إعذارِ الجاهلِ: (وكلُّ إنسانٍ مُكلَّفٌ بما عندَهُ مِنَ الاستطاعةِ، وهذا تأويلُ ما حكاهُ الصادقُ المصدوقُ ﷺ من نجاةِ مُسْرِفٍ على نفسِهِ، أَمَرَ أهلَهُ بِحرْقِهِ وتذريةِ رمادِهِ حذرًا من أنْ يبعثَهُ اللَّهُ، ويقدرَ عليهِ، فهذا الرجلُ استيقنَ بأنَّ اللَّهَ مُتَّصِفٌ بالقدرةِ التامَّةِ، لكنَّ القدرةَ إنَّما هي في المُمْكِناتِ لا في المُمْتَنِعاتِ، ولكنْ يظنُّ جمعَ الرمادِ المُتَفرِّقِ، نصفَهُ في البرِّ ونصفَهُ في البحرِ، ممتنعًا، ولَمْ يجعلْ ذلك نقصًا، فأخذَ بقدْرِ ما عندَهُ من العلمِ، ولم يُعَدَّ كافرًا)[٣].

علي الرغْمِ مِنْ أنَّ هذا الظنَّ هو شكٌّ في قُدْرةِ اللَّهِ ـ تعالى ـ على جَمْعِهِ، وهو على هذهِ الصورةِ، وهُوَ مِنْ الكُفريَّاتِ، ولكنَّهُ عُذِرَ بالجهلِ، وأُخِذَ بما عندَهُ من العلمِ.

١٧ ـ الآلوسِي[٤]:

عند تفسيرِه قولِه ـ تعالى ـ: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾[٥] يقولُ: كان غَرَضُ قومِ مُوسى إلهًا يُعظِّمونه ويتقرَّبونَ

(١) روح المعاني ج ٩ ص ٤٧.

(٢) أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الهندي أبو عبد العزيز الملقب بشاه ولى اللَّه فقيه حنفي من أهل دهلى ولد سنة ١١١٠هـ/ ١٦٩٩ م وتوفى سنة ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢ م وله تصانيف منها، حجة اللَّه البالغة. انظر أبجد العلوم ص ٩١٢، الأعلام ١٤٩/١.

(٣) حجة اللَّه البالغة ص ٦١.

(٤) محمود بن عبد اللَّه الحسيني الآلوسي، شهاب الدين أبو الثناء : مفسر محدث ولد في بغداد ١٢١٧هـ وله مؤلفات متعددة منها روح المعاني في التفسير، توفي ببغداد ١٢٧٠هـ.

(٥) الأعراف ١٣٨.

بتعظيمِهِ إلىَ اللَّهِ ـ تعالى ـ، وظنُّوا أنَّ ذلك لا يضرُّ بالديانةِ، وكان ذلك لشدَّةِ جهلِهِمْ، كما صرَّحَتْ به الآياتُ، وأوردَ بصيغةِ التمْريضِ أنهم عَبدُوا الأصنامَ، فكانَ ذلكَ منهمْ رِدَّةً، واستدركَ علَى ذلكَ قائلًا: على كلِّ حالٍ، فهذا قولُ بعضِهِمْ، لا كُلِّهم.

ثم ذَكَر أنه اتَّفَقَ في هذه الأُمةِ نحوُ ذلك، فقد أخرجَ الترمذيُّ عن أبي واقد الليثيِّ: « **أنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ خَرجَ في غزْوَةِ حُنَيْن، فَمرَّ بِشَجَرَةٍ للمُشْرِكِين كَانُوا يُعلِّقُونَ علَيْهَا أسْلِحَتهُمْ، ويَعْكُفون حَوْلَها، يُقَالُ لها: ذاتُ أنْواطٍ. فقالُوا: يا رَسُولَ اللَّهِ، اجْعَلْ لنا (ذاتَ أنْوَاطٍ) كَمَا لَهُمْ (ذاتُ أنْوَاطٍ). فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : سُبْحَانَ اللَّهِ. وفي روايةٍ: اللَّهُ أكبرُ، هَذَا كَمَا قالَ بنو إسرائيلَ لِمُوسَى عليه السلام: اجعلْ لَنَا إلهًا كَمَا لَهُم آلِهةٌ، والَّذي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَرْكَبُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ** »[١]. وفي بعضِ الرواياتِ: أنه رجلٌ واحدٌ؛ ولعلَّ ذلكَ كان عنْ جَهْلٍ يُعذَرُ بهِ، ولا يكونُ كافِرًا، وإلَّا لأَمَرَهُ ﷺ بتجديدِ الإسلامِ[٢].

ثُمَّ يُعلِّقُ الآلوسِي: (والناسُ قد اتخذُوا مِنْ قبيلِ ذاتِ أنواطٍ شيئًا كثيرًا لا يُحيطُ به نطاقٌ)[٣].؟

وبعدُ؛ فهذا الجمعُ الحاشِدُ من العلماءِ الذين يَعْذُرونَ بالجهالةِ كانَ مِنَ المُمْكِنِ الإتيانُ بأكثرَ مِنْ ذلكَ؛ ولعلَّ الاختيارَ في الحقيقةِ يرجعُ إلى مكانةِ هؤلاءِ العُلماءِ في نفوسِ المسلمينَ عامَّةً والدارِسينَ خاصَّةً وقدْ تَمَّ اختيارُ بعضِهِم لتصحيحِ المفاهيمِ حولَ موقفِهِمْ من قضيةِ العُذْرِ بالجهلِ؛ أوْ لإزالَةِ ما أُثِيرَ مِنْ غَبَشٍ فيهَا.

---

(١) رواه أحمد حديث أبي واقد الليثى ٢٢٥٣٧، وحديث سهل بن سعد الساعدى ٢٣٥٨١، والحميدى مسند أبي واقد الليثى ٨٨٤.

(٢) روح المعاني ج ٩ ص ٤٣.

(٣) السابق نفس الصفحة.

● الاتجاهُ الثاني: التفريقُ في العذْرِ بينَ الأصولِ والفروعِ:

١ - النجداتُ من الخوارجِ (وهم فروعٌ مِنَ الأزارِقَةِ):

هُمْ أولُ من نُسِبَ إليهِمْ القولُ بالتفريقِ في العذرِ بين الأصولِ والفروعِ، فنجْدَةُ بنُ عامرٍ[1] أرادَ اللِّحاقَ بنافعِ بنِ الأزرقِ[2]، الذي كان يُكَفِّرُ مَنْ لا يحارِبُ مَعَهُ، فاستقبلَهُ عطيَّةُ بنُ الأسودِ[3]، وأخبرَه بِبِدَعِ نافعٍ، ثُمَّ بَايعَ عطيّةُ نجْدَةً، ولهذا أُطْلِقَ عليهِمْ النجداتُ[4].

وعلى ما يظهرُ من مقالاتِ الخوارجِ أنَّهم كانُوا لا يعْذُرونَ بالجهلِ، إنْ في الأصولِ أو الفروعِ، فجاءَ نجْدَةُ بهذا التفريقِ، ذلكَ أنَّهُ بعثَ ابنَهُ المضرجَ مع جُنْدٍ من عسكرِهِ إلى بلدةِ القطيفِ، فأغارُوا عليها، وسَبَوا منها النِّساءَ والذريَّةَ، ولكنَّهمْ في الطريقِ قوَّموا النساءَ على أنفسِهِمْ، ونكحوهنَّ قبلَ إخراجِ الخُمْسِ من الغنيمةِ، وقدَّمُوا تعليلاتٍ لتصرفِهِمْ، قائلينَ: (إنْ دَخَلَتْ في قسمنَا، فهو مُرادُنا، وإنْ زادتْ قيمتُهنَّ على نصِيبنا من الغنيمةِ، غَرِمنا الزيادةَ مِنْ أموالِنَا).

فكانتْ هذه مبرراتِهِمْ على تصرفِهِمْ، و... فعلُوهُ مِنْ تلقاءِ أَنْفُسِهِمْ دونَ الرجوعِ إلى قادتِهم، (فلمَّا رجعُوا إلى نجدةَ، سألُوه عمَّا فعلوهُ مِنْ وطءِ النساءِ، ومِنْ أكلِ طعامِ الغنيمةِ قبلَ إخراجِ الخُمْسِ مِنْها، وقبلَ خمسةِ أربعةِ أخماسِها بين الغانمينَ، فأنكرَ عليهم في بدايةِ الأمْرِ، فقالَ لهم: (لم يكنْ لكم ذلك) فقدَّموا له اعتذرًا، فقالوا: (لم نعلمْ أنَّ ذلك لا يحلُّ لنا). وهنا كانتْ المفاجأةُ أنَّ نجدةَ قَبِلَ منهمْ اعتذارَهم، (فَعَذَرَهُمْ بالجهالةِ)، ولكنَّهُم خَرَجُوا عليه لهذه الحادثةِ، وحَكَمُوا عليه

---

(١) نجدة بن عامر الحر وري الحنفي نسبة إلى بني حنيفة، رأس الفرقة النجدية من الحرورية انفرد عن سائر الخوارج بآراء مات مقتولا سنة ٦٩هـ

(٢) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي كان أمير قومه وفقيهم من أهل البصرة صحب ابن عباس ثم تركه وهو راس لفرقة من أشد الخوارج بأسا وقتل بالقرب من الأهواز سنة ٦٥هـ

(٣) عطية بن الأسود اليمامي الحنفي من بني حنيفة : من علماء الخوارج وأمرائهم. كان في أيام «نافع بن الأزرق» ولما قال نافع بتكفير «القعدة» فارقه مع آخرين، وانصرف إلي «نجدة بن عامر» فبايعه. ثم أنكر علي نجدة أنه كان يري الجهل بالشريعة عذرًا لمن خالفها، توفي سنة ٧٥ هـ

(٤) الملل والنحل ص ١٢٦.

بالكُفْرِ، وأُطْلِقَ على النجداتِ: العاذِرِيَّةُ، أي الذين يَعْذُرون بالجهالةِ، وقابَلَهُمْ النجداتُ بمثلِ قولهِمْ بأنَّ مَنْ لم يَعْذُرْ بالجهالةِ أَوْ بالخطأِ قبلَ قيامِ الحجَّةِ فَهُو كافرٌ[١].

ثُمَّ قالَ نجدةُ مُعلِّلًا فتواهُ: إنَّ الدينَ أمرانِ أحدُهما: معرفةُ اللَّهِ، ومعرفةُ رُسُلِهِ، وتحريمُ دماءِ المسلمينَ، وتحريمُ غَصْبِ أموالِ المسلمينَ، والإقرارُ بما جاءَ مِنْ عندِ اللَّهِ جملةً، فهذا واجبٌ معرفتُهُ على كُلِّ مُكلَّفٍ، وما سواهُ فالناسُ مَعذُرونَ بجهالتِهِ[٢] ولا يُحْكَمُ بالكفرِ على أحدٍ ما اقترفَ ذَنْبًا دونَ أصلِ الدينِ حتَّى تقامَ عليه الحجَّةُ، بلْ ويجزِمُ بِكُفْرِ مَنْ يحكمُ بالكفرِ على المُكلَّفِ قبلَ قيامِ الحُجَّةِ[٣].

وهذا يعتبرُ تساهُلًا بالنسبةِ لِفِرَقِ الخوارجِ الأُخرى، فقد جَزَمَ بعضُهم أنَّ مَنْ لَمْ يعرفْ اللَّهَ - تعالى - بجميعِ أسمائِهِ، فَهُوَ جاهلٌ به، والجاهلُ به كافرٌ.[٤]

وتوسَّطَ بعضُهم فقالَ: (إنَّ الرجلَ يكونُ مُسلمًا إذا شَهِدَ الشهادتين، وتَبرَّأَ وتولَّى وآمنَ بما جاءَ مِنْ عندِ اللَّهِ، وإنْ لَمْ يعلَمْ، فيسألُ ولا يضرُّه ألَّا يعلمَ حتَّى يُبتَلي به، فَيُسْأَلُ، إنْ واقعَ حرامًا لم يعلَمْ تحريمَهُ فقدْ كَفَرَ).[٥] وجَزمُ بعضُهم بوجوبِ التوقُّفِ عندما لا يعلمُ المُكلَّفُ بالمسألةِ الشرعيَّةِ مِنْ قَبْلِ أنْ يعملَ بها وإلَّا فَهُوَ كافرٌ[٦].ومَنْ يَنْظُرُ في كُتُبِ المقالاتِ التي تتحدثُ عن الخوارجِ يَجِدْ تفريعاتِ وخلافاتِ لامُبرِّرَ لها فقدْ كانتْ فيهم صفاتٌ متناقضةٌ: (تَقْوى وبِرٌّ وإخلاصٌ وانحرافٌ وهَوَسٌ وتَشدُّدٌ وخشونةٌ وجَفْوَةٌ وتَهَوُّرٌ في الدعوةِ إلى ما يَعتقِدُون)[٧] ولا يكتفُونَ بذلك بل يُريدونَ حَمْلَ الناسِ على وِجْهَتِهِمْ بالعُنْفِ والقسوةِ من غيرِ رِفْقٍ،وبحالٍ لا تَتَّفِقُ مع سماحةِ الدينِ١فالتقْوى والإخلاصُ ينبعثُ مِنها - في

(١) الملل والنحل ص ١٢٨.
(٢) الفرق بين الفرق ص ٨٨ وانظر الخطط للمقريزي ح٢ ص٣٥٤
(٣) الفرق بين الفرق ص ٨٩.
(٤) الفرق بين الفرق ص ٩٧ وانظر الخطط للمقريزي ج٢ ص٣٥٥ والتبصير في الدين ص٣٣.
(٥) الملل والنحل ص ١٢٩.
(٦) السابق.
(٧) تاريخ المذاهب الإسلامية :الشيخ محمد أبو زهرة ص ٦١ دار الفكر العربي ١٩٩٦م.

الغالبِ - رحمةٌ وشفقةٌ بإخوانِ الدينِ والعقيدةِ.

ولعلَّ أسبابَ هذا الخلافِ والحكمِ بالتكفيرِ لأتفهِ الأسبابِ أنَّ هؤلاءِ الخوارجَ كانوا يتعلَّمون القرآنَ، ولَمْ يتفقَّهُوا في السُّنَنِ على عادةِ الراسخينَ مِنْ أهلِ العلمِ، مِنْ فقهاءِ الصحابةِ وغيرِهم؛ ولذلك لا نجدُ أحدًا مِنَ الخوارجِ قد تعلَّم على أيدِي فقهاءِ الصحابةِ المعروفينَ بالعلْمِ والفقهِ[1] بلْ اعتبرُوا أنفسَهُم إذا جَلَسوا إلى الصحابةِ يتعلَّمُون مِنْهُم؛ فإنَّهم بذلك يُقَدِّمُونَ رَأْيِ الرجالِ على أمرِ اللَّهِ تعالي[2].

وهذا أوقعَهُمْ في الفَهْمِ المُجزَّأ، (ولهذا تجدُهم يُكفِّرُ بعضُهُمْ بعضًا عندَ أقلِّ نازلةٍ بِهِمْ مِنْ دقائقِ الفُتْيَا وصغارِها)[3]. إنَّما جاءتْ البِدْعَةُ مِنْ سوءِ فَهْمِهِم للقرآنِ ولم يقصدُوا معارضَتَهُ وإنَّما فَهِمُوا مِنْهُ ما لَمْ يَدُلَّ عليهِ[4].

وقد عَلِمنا ممَّا سبقَ في الفصلِ السابقِ أنَّ الصحابةَ كانُوا لا يُفرِّقُون في العُذْرِ بالجهلِ بينَ أصولِ الدينِ وفُروعِهِ، على ما أشارَ إليه ابنُ تيميَّةَ ثُمَّ قابلَتْهُم الخوارجُ بِعَدَمِ العُذْرِ، لا في أصولِ الدينِ ولا في فروعِهِ، وجاءَ نجدةُ، فخرجَ علينا بالتفريقِ بينَ معرفةِ اللَّهِ التي هي أصلُ الدينِ وباقِي المعارفِ الدينيةِ، وقد اعتبرَها فروعًا، ففرَّقَ في العُذْرِ بينهما.

وبذلك يكونُ أولَ مَنْ قالَ بهذا التفريقِ، وسارَ على النهجِ المعتزلةُ ثُمَّ بعضُ المتكلِّمينَ مع فروقٍ بينهم، ولأنَّ المعتزلةَ قد اتَّفَقُوا على أصولِ المعرفةِ ووجوبِ شُكْرِ المُنعِمِ عقلًا[5] حتَّى ولَوْ لَمْ يَصِلْ إلى مسامعِ المكلَّفِ خبرُ الشرعِ في ذلك، فلا يسقطُ عنه، ولا يُعْذَرُ بالجهلِ[6]؛ فمعرفةُ اللَّهِ - تعالى - واجبةٌ بالعقلِ، والطريقةُ التي يَتَوصَّلُ بها العقلُ إلى هذه المعرفةِ، هي النَّظَرُ، ولذلك كان النظرُ أولَ الواجباتِ عندَ

---

(١) الفصل لابن حزم ص ١٢٠.

(٢) انظر إليهم وهم يقتلون الصحابي الجليل عندما ذكر لهم أن عليا أبصر بالدين منهم فقتلوه زاعمين أنه يقدم رأي الرجال على أمر اللَّه تعالي. راجع تاريخ المذاهب ص٦٠.

(٣) الفصل ط ٤ ص ١٢٠.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ص ٢١.

(٥) الملل والنحل ص ٤٨.

(٦) الفرق بين الفرق ص ٢٦٣.

جمهورِ المعتزلةِ(١).

والشكرُ الواجبُ يكونُ باللسانِ والقلبِ، وهذا الضَّرْبُ من الشُّكْرِ ليسَ يستحِقُّهُ إلَّا اللَّهُ - تعالى -، لأنَّه إنَّما يُؤَدِّي إلى نهايةِ ما يُمكِنُ من التذلُّلِ(٢) والخضوعِ، والمُكلَّفُ يلزمُهُ معرفةُ علومِ التوحيدِ، وهو في اصطلاح المتكلِّمينَ: العلمُ بأنَّ اللَّهَ - تعالى - واحدٌ لا يشارِكُهُ غيرُه فيما يَسْتَحِقُ مِنَ الصفاتِ نفيًا وإثباتًا على الحدِّ الذي يستحقُّهُ والإقرارُ بِهِ(٣).

٢ - بعضُ المتكلمينَ والأُصوليين والفقهاءِ:

قد أشرتُ مِنْ قبلُ إلى أنَّ ابنَ تيميةَ قد جَزَمَ بأنَّ الفقهاءَ والمُتكلِّمينَ والأُصوليين الذين فرَّقوا في العُذْرِ بينَ أصلِ الدينِ وفُروعِهِ قد تَأَثَّروا بِنَهْجِ المعتزلةِ. ويطولُ بنا المقامُ لو حاوَلْنَا استقصاءَ ما في هذهِ الكُتُبِ، ولكنَّنَا سَنُقدِّمُ نموذجًا واحدًا، هو في الحقيقةِ مُعَبِّرٌ عَنْ هذا الاتجاهِ أصدقَ تعبيرٍ، وخاصَّةً أنَّ صاحبَه يجمعُ بينَ المعرفةِ الكلاميةِ والفقهيةِ، وله إسهاماتٌ واضحةٌ في أصولِ الفقْهِ.

ذلك هو شهابُ الدينِ أبو العباسِ الصنهاجيِّ المشهورُ بالقَرافيِّ(٤). فقد تحدَّث عن الجهلِ الذي يكونُ عُذْرًا والجهلِ الذي لا يكونُ عُذْرًا، واعتبرَ القَرافيُّ أنَّ الإسلامَ قد تسامحَ في كثيرٍ من الأفعالِ والأقوالِ التي يرتكبُها المكلَّفُ عن جهلٍ منه، يقولُ القَرافيُّ: (اعلمْ أنَّ صاحبَ الشرعِ قد تسامحَ في جهالاتٍ في الشريعةِ، فعفَا عن مُرتَكِبِها)(٥) وقدَّم نماذجَ مِنْ هذه الجهالاتِ، كلُّها تدورُ حولَ الفروعِ

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٩ وما بعدها.

(٢) السابق باختصار ص ٨٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٤) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي من علماء المالكية نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب وإلى القرافة المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة ولد في مصر وتوفى بها سنة ٦٨٤ هـ ١٢٨٥م وله تصانيف جليلة في الفقه والأصول منها الفروق، شرح التنقيح. انظر الديباج المذهب ص ٦٢ - ٦٧ الأعلام ١/٩٤-٩٥.

(٥) الفروق لشهاب الدين أبي العباس الصنهاجي المشهور بالقرافي ج ٢ ص ١٤٩ دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

الفقهيةِ بلْ ويُقَدِّمُ لنا قاعدةً عامَّةً؛ مفادُها التفريقُ في العذرِ بين الأصولِ والفروعِ.

يقولُ: (أمَّا الفروعُ دونَ الأصولِ، فقد عَفَا صاحبُ الشرعِ عَنْ ذلك)[1] بَلْ المكلَّفُ الذي يجتهِدُ لِيَصِلَ إلى الحقِّ فيها، فأخطأَ، له أجرٌ، وإنْ أصابَ له أجرانِ، ويجزِمُ القرافيُّ بأنَّه لا عُذْرَ بالجهلِ في أصولِ الدينِ؛ مُبرِّرًا ذلك بأنَّ (صاحبَ الشرعِ قد شدَّدَ في عقائدِ أصولِ الدينِ تشديدًا عظيمًا)[2]. بل إنَّ القرافيَّ يعتبرُ المكلَّفَ الذي يبذلُ الجهدَ العظيمَ ثُمَّ لم يصلْ إلى الحقِّ في أصلِ الدينِ فهو آثمٌ كافرٌ بتركِ ذلك الاعتقادِ الذي هو من جملة الإيمان ويخلد في النيران[3].

ويذهبُ القرافيُّ إلى أنَّ هذا القولَ مالتْ إليه أكثرُ المذاهبِ[4] ولا يَتْرُكُنا القرافيُّ نجتهدُ ماذا يقصدُ بأصولِ الدينِ ؟. فيقولُ: إنها (أدلَّةُ الوحدانيةِ ودقائقُ أصولِ الدينِ)[5]. ولنا على كلامِ القرافيِّ عدَّةُ ملاحظاتٍ:

١- إنْ كان القرافيُّ يقصدُ المكلَّفَ بالتوحيدِ هنا المسلمَ الذي يقعُ في قولٍ أو اعتقادٍ كُفريٍّ دونَ علمٍ، وهو يشهدُ الشهادتينِ، وأنَّهُ مُطالبٌ بأدلَّةِ الوحدانيةِ ودقائقِ أصولِ الدينِ - فقدْ سبَقَ بيانُ أنَّ المُكلَّفِ مطالبٌ بالإيمانِ الإجماليِّ بأنَّ اللَّهَ - تعالى - مستحقٌّ للعبادةِ وحدَه، وأنَّ كلَّ ما جاءَ به الرسولُ ﷺ حقٌّ، ولا يُحْكَمُ عليه بالخروجِ من الإسلامِ إلَّا بعدَ إقامةِ الحُجَّةِ الشرعيَّةِ عليه. أمَّا الدعوى بأنَّ المسلمَ مُطَالَبٌ بأدلَّةِ التوحيدِ ودقائقِ أصولِ الدينِ فقد تَبيَّنَ مِنْ قبلُ أنَّ المعلومَ مِنْ سيرةِ الرسولِ ﷺ أنَّهُ كانَ يقبلُ إسلامَ أجلافِ العربِ دونَ أنْ يُكَلِّفُهُمْ بأدلَّةٍ تفصيليةٍ.

٢- وإنْ قَصَدَ القرافيَّ بهذا الكلامِ غيرَ المُسْلِم - وهذا ما أُرَجِّحَهُ؛ لأنَّهُ قَدَّمَ بعدَ كلامِه السابقِ نماذجَ مِنَ الأقاليم البعيدةِ، كأقاصِي بلادِ التُرْكِ، وأقاصِي بلادِ السُّودَانِ، ومِنَ المعلومِ أنَّ هذه البلادَ لَمْ تَكُنْ مُسلمةً في عهدِ القرافيِّ بل وحتَّى في

(١) الفروق ج ٢ ص ١٥١.
(٢) السابق ج ٢ ص ١٥٠.
(٣) الفروق ج ٢ ص ١٥٠.
(٤) السابق ص ١٥١.
(٥) السابق ص ١٥٢.

هذا العصرِ. إِذَنْ فَهُوَ مُتَّفِقٌ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى ـ مع جماهيرِ العلماءِ، وسيأتي ذلك في فَصْلِ عُذْرِ الكفارِ.

٣ـ أحسَّ القرافيُّ بنوعٍ من الشدَّةِ في كلامِهِ السابقِ، فذَكَرَ أنَّ هذه المسألةَ تُشْبِهُ (تكليفَ مالا يطاقُ) (١) وإنْ لم يُدْخِلْها صراحةً في هذا البابِ. والمعروفُ أنَّ جماهيرَ العلماءِ، كما سَبَقَ في البابِ الأولِ، ترفضُ هذا التكليفَ، وإنْ قالَ بحصولِهِ بعضُ المُتَكلِّمينَ.

٤ـ المقصودُ بأصولِ الدينِ عندَ القرافيِّ وعند غيرِه مِنَ المُتَكلِّمين يحتاجُ إلى بيانٍ وتوضيحٍ؛ فالمتكلمونَ المسلمون يعتبرونَ أصولَ الدينِ هي معرفةُ اللَّهِ ـ تعالى ـ، والأدلَّةُ العقليةُ الموصِّلةُ إليه بالنظرِ العقليِّ، وكذا اتِّصافُه بكلِّ كمالٍ، وأساسُ ذلك عندَهُم عقليٌّ، فإذا قالوا بعدمِ العُذْرِ فيه، فهو أمرٌ محتملٌ؛ لأنَّ الأمورَ العقلية يَشْتَرِكُ الناسُ جميعًا فيها.

وقد سَبَقَ البيانُ بأنَّ المعرفةَ باللَّهِ ـ تعالى ـ أمرٌ فِطْريٌّ، فالمرءُ غيرُ مُكلَّفٍ بها مُجرَّدَةً، بل هُوَ مُكَلَّفٌ بتوحيدِ اللَّهِ ـ تعالى ـ، وأنَّه ـ تعالى ـ مُسْتَحِقٌّ للعبادةِ وحدَه، وذلك أمرٌ شرعيٌّ يُعذَرُ المرءُ بالجهلِ فيه حتَّى يَصِلَهُ خَبَرُ الرسولِ.

ومِنْ هُنا فلا يحقُّ لأحدٍ الاستنادُ إلى كلامِ القرافيِّ ـ في هذه النقطةِ ـ وهو يقصدُ التوحيدَ الشرعيَّ الذي جاءتْ به الرُسُلُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ـ تعالى ـ، كما فعلَ صاحِبُ كتابِ (الجوابِ المفيدِ في حُكْمِ جاهلِ التوحيدِ). فقد نَقَلَ كلامَ القرافيِّ السابقَ، واستشهدَ به في عَدَمِ العُذْرِ بالجهلِ(٢) مع أنَّ قصدَ القرافيِّ غيرُ قصدِ المؤلِّفِ، فكلامُ هذا في وادٍ، وكلامُ ذاك في وادٍ آخر.

٣ ـ الإباضيةُ:

تُنْسَبُ الإباضيَّةُ ـ كما يتضحُ من التسميةِ ـ إلى عبدِ اللَّهِ بنِ إباضٍ التَّميميِّ(٣)،

(١) السابق ج ٢ ص ١٥١.

(٢) انظر الجواب المفيد ص ٢٨.

(٣) هو عبد اللَّه بن إباض المقاعسى المرى التميمي من بنى مرة بن عبيد بن مقاعس رأس الإباضية وإليه تنسب وتوفى سنة ٨٦ هـ ـ ٧٠٥م. الأعلام٤/٦٠.

وُلِدَ أثناءَ الحُكْمِ الأمَويِّ في خلافةِ معاويةَ بن أبي سُفْيانَ، ورغْمَ قبولِهمْ في النهايةِ لهذه التسميةِ التي سمَّاها بها خصومُهم، يُرجِعُون نشأةَ مذهبِهم إلى المحَكِّمَةِ الأُولي الذين رَفَضُوا التحكيمَ في النزاعِ بينَ عليٍّ بنِ أبي طالبِ ومعاويةَ بنِ أبي سُفْيان، الذين بايعُوا عبدَ اللَّهِ بنَ وَهْبِ الراسبي(١).

ومِنْ هُنا فإنَّهم يقولُونَ بأنَّه أولُ إمامٍ لهم، والإمامُ الثاني لهمْ هُوَ جابرُ بنُ زيدٍ(٢) التابعيُّ المعروفُ ثُمَّ وَصَلَتْ إلى عبدِ اللَّهِ بنِ إباضٍ، الذي يرجعُ إليه الفضلُ في نَشْرِ اتجاهِهِمْ الفكريِّ، وَهُمْ يُنْكِرُونَ أيَّ صِلةٍ لهم بالخوارجِ، ويُوجِّهُونَ اللومَ للمُؤرِّخين القدامى في تصنيفِهِمْ الإباضيَّةَ ضِمْنَ فِرَقِ الخوارجِ، ويَعُدُّون ذلك نوعًا من التحيُّزِ ضدَّهم؛ لأنَّ هؤلاءِ المؤرِّخين لم يعتمدُوا على كُتُبِهِم، ويتأسَّفُونَ لُمسايَرة الباحثين المعاصرين للقدامَى في هذا التحيُّزِ المستمرِّ(٣).

وبالفعلِ نحنُ نَجِدُ بَوْنًا شاسعًا بين أقوالِ الخوارجِ وأقوالِهم، ولكنَّ الكتَّابَ ـ قدماءَهُمْ ومُعاصريهم ـ لهم العذرُ في هذا وذلكَ؛ لسببٍ واضحٍ جدًا هو الصلةُ التاريخيةُ التي لا تُنْكرُ بينَهُمْ وبينَ أولِ جماعةٍ من جماعاتِ الخوارجِ التي خرجتْ على الخليفةِ الرابعِ(٤) عليٍّ بن أبي طالبٍ.

وقولُهم في الإيمانِ مُتَّفِقٌ مع أهلِ الحديثِ، وأنَّ الإيمانَ قولٌ وعملٌ ونيةٌ واتباعُ سُنَّةٍ(٥) وكذلكَ معنَى (لا إله إلا اللَّه) منها نَفْيٌ، وتبرئةٌ، وإثباتٌ، وتحقيقٌ وإيجابٌ، و(محمدٌ رسولُ اللَّهِ) ﷺ إقرارٌ وإخلاصٌ وتصديقٌ وتحقيقٌ وصدقُ المحبةِ واتباعُ

(١) عبد اللَّه بن وهب الراسبي، من الأزد، أدرك النبي ﷺ، وشهد فتوح العراق مع سعد بن أبي وقاص، كان في جماعة المنكرين للتحكيم ضد علي بن أبي طالب وقتل معهم يوم النهروان ٣٨هـ الأعلام ٤/١٤٣.

(٢) جابر بن زيد الأزدي البصري،أبو الشعثاء :تابعي فقيه،من الأئمة من البصرة يعتبره الإباضية رأس مذهبهم توفي سنة ٩٣ هـ الأعلام ٢/١٠٤

(٣) راجع الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم، لعلي بن يعمر، والأدلة المرضية فيما نسب إلى الإباضية، لبدر بن هلال بن حمود، ودراسات إسلامية في الأصول الإباضية، لبكير بن سعيد أعوشت.

(٤) راجع الآجري الشريعة ص ٣١.

(٥) الكشف والبيان ط ٢ ص ٤٧١ لأبي عبد اللَّه محمد بن يوسف الأوري.

السُنَّةِ(١).

واللَّهُ ـ تعالى ـ مُتَّصِفٌ بِكُلِّ صِفاتِ الكمالِ ومُنَزَّهٌ عَنْ النقصِ؛ فَهُوَ باقٍ لا يموتُ، بريءٌ من الأشباهِ والأضدادِ، منزهٌ عن الصاحبةِ والأولادِ، ومتعالٍ عن إدراكِ النواظرِ، وتحصيلِ الأوهامِ والخواطرِ، لا تراهُ العيونُ والأبصارُ(٢).

والإسلامُ مِنَ الإيمانِ، وتتمثَّلُ ماهيَّتُهُ في شهادةِ أنْ لا إله إلا اللَّه وحدَهُ لا شريكَ لَهُ، وأنَّ محمدًا عبدُهُ ورسولُه، أرسلَهُ بالهُدَى ودينِ الحقِّ. وهذه الشهادةُ ينبغي ألَّا يدخلَها شكٌّ ولا ارتيابٌ، ويومُ القيامةِ لا ريبَ فيه، واللَّهُ يبعثُ مَنْ في القبورِ(٣).

وَهُمْ يُشْبِهُونَ المعتزلةَ في الميلِ إلى التأويلِ، وكذلكَ الحكمُ على صاحبِ الكبيرةِ في الآخرةِ أنَّهُ مُخلَّدٌ في النارِ أمَّا في الدنيا، فالمعلومُ أنَّ المعتزلةَ تجْعَلُهُ في منزلةٍ بينَ المنزلتين، والإباضيَّةُ تحكمُ عليه بِكُفْرِ النعمةِ الذي لا يُخرجُ عن الملَّةِ(٤).

والجهلُ عندَهُمْ نَقِيضُ العِلْمِ، وهذا المعنَى المُطْلَقُ الذي لم يتقيدْ بشيءٍ، وهو يُطْلَقُ على مَنْ فَعَلَ فِعلًا على غيرِ مقتضى العلم، ومَنْ يَفْعَلُ فعلًا وهو يعلَمُ حُكْمَهُ متجاهلًا، وقد يطلقُ الأخيرُ على من لا يريدُ أنْ يفهمَ أوْ هُوَ المتعمِّدُ القاصدُ للجهلِ والذي يفعلُ الفِعْلَ دونَ معرفةِ لجزائِهِ، يُقالُ عنه جاهلٌ على سبيلِ المجازِ(٥).

وهناكَ أمورٌ عقديةٌ تلزمُ كلَّ مُكلَّفٍ لا يجوزُ له أنْ يَجْهلَها، وهي معرفةُ اللَّهِ ـ تعالى ـ وتنزيهُهُ عن النقائص، وكذلكَ معرفةُ رسولِه ﷺ وأنَّ ما جاءَ به حقٌّ اعتقادًا ونطقًا، على خلافٍ بين علماءِ المذاهبِ في حَتْمِيَّةِ النُّطْقِ وعَدَمِهِ، يقولُ ابنُ أَطْفيش(٦) ـ وهو مِنْ مجتهِدِي المذهبِ الإباضيِّ ـ: (لَزِمَ المكلَّفِ وهُوَ المأمورُ المنْهِيُّ مِنَ اللَّهِ أنْ يعرفَ أنَّ اللَّهَ موجودٌ بلا أولٍ ولا آخرٍ ولا شَبَهٍ ولا مكانٍ ولا زمانٍ

(١) الدليل والبرهان لأبي يعقوب يوسف إبراهيم الورجلاني ص ٣٣٢.
(٢) راجع الكشف والبيان ج ٢ ص ٤٧٢.
(٣) الكشف والبيان نفس الصفحة.
(٤) دراسات إسلامية في الأصول الإباضية بكير بن سعيد أعوشت.
(٥) من الضياء للشيخ سلمة بن سالم العوتبي الصحاري ج١ ص ٦٩ ـ ٧٤.
(٦) محمد بن يوسف بن عيس بن أطفيش، الحفصي العدوى الجزائري: فقيه،مفسر، مجتهد، إباضي المذهب، وله شامل الأصل والفرع وغيره كثير توفي ١٣٣٢هـ /١٩١٤م الأعلام ١٥٦/٧.

يجريِ عليهِ وأنَّ محمدًا ﷺ عبدُهُ ورسُولُه وأنَّ ما جاءَ به حقٌّ)(١).

وخلافُهُمْ حولَ النُّطْقِ وعَدَمِهِ، يُذَكِّرُنَا بالخلافِ بينَ المتكلمين حولَ تاركِ نُطْقِ التوحيدِ بلا إكراهٍ، وقولِ البعضِ إنَّهُ كافرٌ، والبعضُ يقولُ إنَّهُ مؤمنٌ عِنْدَ اللَّهِ كافرٌ عندنا، يقولُ ابنُ أطفيش: (وإنْ لَمْ ينْطِقْ لم يكنْ بِعَدِمِ نُطْقِهِ مُشْرِكًا فيما بينَهُ وبينَ اللَّهِ، وقال غَيرِي: مُشْرِكٌ)(٢) وهُمْ يُفَرِّقُونَ بينَ أمرينِ:

١- معرفةِ اللَّهِ - تعالي -.

٢- واتِّصافِهِ بالكمالِ.

لأنها قائمةٌ على النظرةِ والعقلِ، لا يعذرُ أحدٌ فيها بجهلٍ، ولا يَسَعُ أحدًا جهلُ ذلك أصلًا؛ ولذا قالوا: (لا يُعْذَرُ بالجهلِ في ذلك (أي: معرفةُ اللَّهِ) وإنْ لم يَرَ مَنْ يُرْشِدَهُ، ولَمْ يَسْمَعْ)(٣).

وكذلك مِنَ الأمورِ المرتبطةِ ارتباطًا وثيقًا بمعرفةِ اللَّهِ - سبحانه وتعالى -، استحالةُ وجودِ إلهين اثنينِ أو أكثر، ولا يُقْبَلُ قولُ القائلِ: إنَّني أجهلُ أنَّ اعتقادَ التَعَدُّدِ هو الشركُ المحَرَّمُ في الإسلامِ، وكذلك لا يُعْذَرُ بالجهلِ المُتَلَبِسُ بفعلٍ شركيٍّ، أمَّا مَنْ وَجَدَ فيه خَصْلَةً مِنْ خِصالِ الشِّرْكِ، وهو لم يفعلْها، فإنَّه معذورٌ بالجهلِ، وكذلك يُعذَرُ من لم يعرفْ الرسولَ ﷺ حتى يجدَ مَنْ يُعلِّمهُ ويُرشِدَهُ، وكذلك يُعْذَرُ مَنْ لم يعرفْ البعثَ.

ولعلَّ تعليلَ ذلك أنَّ هذه الأمورَ تتوقفُ على الخبرِ ولا مدخلَ فيها للعقلِ؛ والخبرُ يحتاجُ إلى السماعِ والتعلُّمِ، ولذلك يَعْذُرونَ مَنْ يجهلُها. ولهم تَفْرِقَةٌ جيِّدَةٌ بينَ نوعينِ من الجهلِ:

١- جهلٌ بوجودِ الشيءِ ومعرفتِهِ، ومِنَ الطبيعيِّ أنَّ صاحبَ هذا النوعِ معذورٌ بجهلِهِ.

---

(١) شامل الأصل والفرع للشيخ محمد يوسف بن أطفيش ج١ ص ٢٠، ٢١.

(٢) السابق ص ٢١.

(٣) السابق.

٢ـ جهلٍ بمعرفةِ حُكْمِ المسألةِ معَ العلم بوجودِها، وهذا لا يُعْذَرُ بجهلِهِ الحكم.

تعليلُ ذلكَ أنَّ صاحبَ هذا النوعِ الأَولِ يجهلُ أصلَ المسألةِ وتَصَوُّرِهَا، فلا يمكنُ أَنْ يسألَ عنها من يعلمُها، ومثالُه الصلاةُ، أمَّا صاحبُ النوعِ الثاني فَعَدَمُ عُذْرِهِ بسببِ تقصيرِهِ في سؤالِ مَنْ يَعلَمُ[1].

والمكلَّفُ المُقِرُّ بالتوحيدِ على سبيلِ الإجمالِ لا يَلْزَمُه تعلُّمُ تفاصيلِ التوحيدِ لأنَّ هذا الإقرارَ أخرجَهُ مِنْ العهدةِ وسَلِمَ بذلكَ مِنَ العذابِ، والإقرارُ بالجملةِ إقرارٌ بالدينِ كُلِّهِ[2] ولكنْ بِشَرْطِ أَلَّا يُنْكِرُ شيئًا يَعْلَمُهُ مِنَ الدينِ، وإلَّا يكونُ كافرًا بهذا الإنكارِ[3]؛ وسببُ ذلك أَنَّهُ بهذا الإنكارِ قدْ نَاقَضَ إقرارَهُ العامَّ السابِقَ، فَيُحْكَمُ عليه بالهلاكِ، ويوسَمُ بالكفرِ والضلالِ إلا أنْ يُظْهِرَ التوبةَ ممَّا أنكرَ فيرجعُ إليه حُكْمُ الإيمانِ[4] ولأنَّ إلزامَ الناسِ بتعلُّمِ التفاصيلِ مِنْ نوعِ تكليفِ مالا يُطَاقُ وهو ممنوعٌ شرعًا بلْ هُوَ مِنَ المحالِ أنْ يكونَ في دينِ اللَّهِ ـ سبحانه وتعالى ـ[5].

وأمورُ التوحيدِ الَّتي لا تحتاجُ إلى تفسيرٍ أو تأويلِ أيٍ من المعقولاتِ في أسمائِه وصفاتِه ـ سبحانه وتعالى ـ لا يَسَعُ أحدًا جهلُها، فإذا شكَّ في ذلكَ كانَ مِنَ الهالِكين؛ لأَنَّها مِنَ الأمورِ العقليَّةِ التي لا تحتاجُ إلى سؤالِ مخلوقٍ.

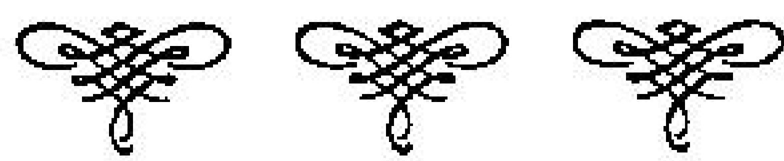
وعندَهُمْ تَفْرِقَةٌ واضحةٌ بين ما يُعرَفُ بالعقلِ في التوحيدِ، وما لا يُعْرَفُ إلَّا عن طريقِ الرسُلِ فيتحدثونَ عن المكلَّفِ وأنَّ (ما خَطَرَ ببالِه أوْ سَمِعَ بِذِكْرِهِ وعَرَفَ معناهُ مِنْ أَمْرِ توحيدِ اللَّهِ ـ تبارك وتعالى ـ الذي لا يحتاجُ إلى تفسيرٍ أو تأويلٍ، وهو من المعقولاتِ من صفاتِ اللَّهِ ـ تبارك وتعالى ـ ومِنْ أسمائِهِ أو وجوبِ وعيدِه لِمَنْ عَصَاهُ ووعْدِهِ لِمَنْ أَطَاعَهُ وأرضَاهُ وما يخرجُ مِنْ هَذا ونحوه، فإذا خَطَرَ ذلك أو شيءٌ منه ببالِه أو سَمِعَ بِذِكْرِهِ وعَرَفَ معاني ذلك، فلا يَصِحُّ منه جَهْلُ ذلك ولا الشكُّ

(١) بيان الشرع، محمد بن إبراهيم الكندي ج٢ ص ٢٤٢.
(٢) الاستقامة للشيخ أبي سعيد محمد بن سعيد الكرمي ج٢ ص ٢١٤.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) السابق ص ٢١٤.
(٥) السابق ص ٢١٥.

فيه وهو غيرُ مُنَفَّسٍ في السؤالِ عنه لمُعبِّرٍ من الخليقةِ، وحُجَّةُ ذلك ومثلِه تقومُ عليه من عَقْلِه، ويَهْلَكُ بجهلِهَا مَنْ جَهِلها ولا نَعْلَمُ بذلك اختلافًا)[1]. فمعرفةُ اللَّهِ أمرٌ عقليٌّ يشترِكُ فيها جميعُ البَشَرِ؛ لذا لا يُعْذَرُ أحدٌ بِجَهْلِها، فَهُمْ مُتَّفِقُون مع المُتَكَلِّمينَ من المعتزلةِ ومَنْ سَارَ خَلْفَهُمْ في تلك النُقْطَةِ؛ فأصولُ الدينِ عَقْليَّةٌ لاعُذْرَ فيها بالجهلِ، وفروعُ الدينِ شرعيةٌ لابأسَ في العذرِ فيها، وقد تمَّ مُناقشةُ ذلك في مواضعَ متعددةٍ وكذلك الأسماءُ والصفاتُ الإلهيَّةُ التي يمكنُ معرفتُها عن طريقِ العقلِ المجرَّدِ لاعذرَ فيها بالجهلِ أيضًا.

ولا يلزمُ المكلَّفَ معرفةُ جميعِ صفاتِ اللَّهِ - تعالى - وأسمائِهِ بلْ يَكْفِي معرفتُه بأنَّه - تعالى - مالِكٌ له، وخَلَقَ جميعَ الموجوداتِ وقادرٌ على كلِّ شيءٍ، ويَسَعُهُ جهلُ غيرِ ذلك ومعرفتِه الثوابَ والعقابَ والبعثَ، ويَسَعُ المكلَّفِ جَهْلُها حتَّى يعلَمَها فإِنْ أَنْكَرَها بعد ذلك كَفَرَ[2] أمَّا أمورُ العباداتِ فالمكلَّفُ معذورٌ بجهلِها إلَّا أنْ يكونَ من العلماءِ مِنْ أهلِ الدينِ فلا يكونُ معذورًا[3].

ولا نستطيعُ أنْ نزعمَ أن مقالَتَهُم في العذرِ بالجهلِ تُشْبِهُ الخوارجَ أَوْ المعتزلةَ تمامًا ولكنْ تُوجَدُ عندَهُمْ تفصيلاتٌ وفروقٌ دقيقةٌ قد لا تُوجَدُ في أيِّ فرقةٍ أُخرَى كما اتَّضَحَ.



(١) الاستقامة لأبي سعيد محمد بن سعيد الكرمي ص ٢٢٠.
(٢) الاستقامة ص ٢٢١.
(٣) السابق ص ٢٢٢.

الفصل الثاني

عُذر أهلِ الفترةِ

أولًا: تعريفُ أهلِ الفترةِ:

أ - التعريفُ اللُّغويُّ:

وهُوَ مُرَكَّبٌ إضافيٌّ مُكَوَّنٌ مِنْ كَلمتين: الأُولى (أَهْلُ) بمعنى: أصحابُ، وهي مِنَ الكلماتِ المُفرَدَةِ التي تُعْطِي معنى الجمعِ، أمَّا المضافُ إليه (الفترةُ) فمصدرٌ للدلالةِ على المرَّةِ مِنْ (فَتَرَ يفتُر فُتُورا) والمعنى العامُّ لهذه المادة هو (الانْكِسَارُ والضَعْفُ)[1].

ونستطيعُ أنْ نَضُمَّ إليها معانٍ؛ منها (سكونٌ بَعْدَ حِدَّةٍ ولينٌ بعدَ شدةٍ)[2] فالماءُ إذا سَكَنَ حَرُّهُ يُطْلَقُ عليه فاترًا، والشيخُ الكبيرُ إذا لانتْ مفاصِلُه، يقالُ (أفترَهُ الداءُ) وكلمة (الفَتْرَة) تدلُّ على ضَعْفٍ بعدَ قوةٍ ونشاطٍ واضمحلالٍ بعد ازدهارٍ؛ ونفوقٍ بعد رواجٍ.

فأهلُ الفترةِ أُناسٌ اجتمعتْ فيهم صفاتٌ خُلاصتها: انكسارٌ وضعفٌ، قد تمكَّنَ مِنْهُمْ مرضٌ عُضَالٌ، يحتاجونَ إلى دواءٍ يُخْرِجُهم مِنَ عِلَّتِهِم المستمرَّة المُسْتَكِنَّةِ.

ب - التعريفُ الاصطلاحيُّ:

لم أجدَ في الكُتُبِ التي عُنِيَتْ بجمعِ المصطلحاتِ العقديةِ والفلسفيةِ تعريفًا لهذا المُرَكَّبِ الإضافيِّ، ولا حتَّى المضافُ إليهِ (الفترةُ) فلا سبيلَ لنا إلَّا الرجوعَ إلى المُفَسِّرين حينَما تحدَّثوا عن معنى الفترةِ في القرآنِ الكريمِ أو الأصوليينَ الذين تحدَّثوا عن الأفعالِ الاختياريةِ قبلَ البعثةِ، فَخُلاصَةُ كلامِ المفسرينَ في الفترةِ، كما ينقلُ عنهم شهابُ الدِّينِ الآلوسي في تفسيرِه بأنَّها وقتُ (انقطاعِ ما بينَ رَسُولينِ)[3].

(١) لسان العرب مادة (فتر) ج ٥ ص ٤٣.
(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٥٥٨ مكتبة الأنجلو سنة ١٩٧٠ م.
(٣) روح المعاني ج ٦ ص ١٠٣.

وتعريفُ الأُصوليين لا يَبْعُدُ كثيرًا عمَّا ذهبَ إليه المفسِّرون، فالفترةُ عندَهُم هي ما كانتْ بينَ رسُولَين لَمْ يُرسَلْ إليه الأولُ، ولَمْ يُدْرِكْ الثاني[١]؛ فأهلُ الفترةِ هُمْ أُناسٌ عاشُوا في مدَّةٍ متطاولةٍ بينَ نَبِيَّيْنِ قدْ انْطَمَسَتْ فيها سُبُلُ الهدايةِ، وعَمَّ الفسادُ أرجاءَ المعمورةِ، وسادَ الطُغْيانُ، وانتشرتْ الجهالاتُ، وحَارَ طُلَّابُ الهدايةِ؛ لانعدامِ المُرْشِدينَ بسببِ اختلاطِ الحقِ بالباطلِ؛ والصدقِ بالكذبِ، فأعرَضَ الخلقُ عن الدينِ الحقِّ فيرحمُ اللَّهُ العبادَ بإرسالِ رسولٍ جديدٍ يُجَدِّدُ ما انطمسَ مِنْ معالمِ الحقِّ، ويزيلُ أعذارَ الخلقِ بالآياتِ البيناتِ، والدلالةِ على مواضعِ رِضاهُ ليسارعَ الناسُ إليها والتحذيرِ من مواضعِ سخطهِ لِيتجنَّبها البَشَرُ وذلك لسعادتِهم في الدنْيا والآخِرةِ.

والقرآنُ الكريمُ يتحدَّثُ عن الفترةِ في قولِه - تعالى - مُخاطبًا أهلَ الكتابِ: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٖ وَلَا نَذِيرٖۖ فَقَدۡ جَآءَكُم بَشِيرٞ وَنَذِيرٞۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٩﴾[٢] فهنا خطابٌ لأهلِ الكتابِ من اليهودِ والنصارى بمنَّةِ اللَّهِ عَليْهِم بإرسالِ محمدٍ ﷺ خاتَمِ النبيينَ الذي لا نَبيَّ بعدَهُ ومَعَهُ الآياتُ البيناتُ هدايةً لهم بعدَ مُدَّةٍ متطاولةٍ بينَ إرسالِه وعيسى - عليه السلامُ - لكي لا يقُولوا: ما جاءَنا من بشيرٍ ولا نذيرٍ، وقد جاءهُمْ الرسولُ ليزيلَ أيَّ عُذْرٍ لهم، وتنقطعَ لهم أدْنَى حُجَّةٍ، فإذا احتاجَ الخلقُ إلى هذا الرسولِ الكريمِ، فاللَّهُ قادرٌ على إرسالِه رحمةً بِخَلْقِه[٣] وكأنَّ الخلقَ لهم عُذْرٌ في الإعراضِ عن العملِ المُتحمِّسِ للدينِ بعد انقطاعِ الحُجَجِ واختلاطِها بالأباطيلِ الكفريَّةِ أو الشركيَّةِ، فكانَ إرسالُ الرسُلِ هدايةً لهم وإرشادًا.

---

(١) راجع الإبهاج شرح المنهاج لعلي عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي ج١ ص ١٤٢، ص ١٤٣.

(٢) المائدة ١٩.

(٣) راجع في ذلك الكشاف الزمخشري ج١ ص ٦٠٢ والقرطبي طبعة دار الغد العربي ج ٣ ص ٢٢ ومفاتيح الغيب للرازي ج ٥ ص ٦٣٨ دار الغد العربي ط سنة ١٤٩٢ هـ - ١٩٩٢ م تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير مجلد ٣ دار الشعب ص ٦٥.

يقولُ الفَخْرُ الرازيُّ: (فالتغييرُ قد تَطَرَّقَ إلى الشرائعِ المتقدِّمَةِ لِتَقَادُمِ عَهْدِهَا وطولِ زَمَنِهَا؛ بسببِ ذلك اختلطَ الحقُّ بالباطلِ؛ والصدقُ بالكَذِبِ، وصار ذلك عذرًا ظاهرًا مِنْ إعراضِ الخلقِ عن العباداتِ(١).

فلكَ أنْ تتخيَّلَ حُجَّتهمْ: يا ربُّ كيفَ نعبُدكَ ونُوحِّدُكَ ونُقَدِّسُكَ، فأرسلَ الحقُّ رَسُولَهُ بالدينِ الحقِّ ليقطعَ أعذارَ الخلقِ مَعَ ما في الرسالةِ من الهدايةِ والرشادِ والسعادةِ. ومِمَّا أَسْلَفْنَاهُ يَتَبيَّنُ لنا ما يأتي:

١ـ نأخذُ من المعنى اللُّغَويِّ للفترةِ، أنَّها قد جاءتْ في اللُّغةِ بِمعنَى الضَعْفِ واللِينِ والانكسارِ بعدَ القوةِ والهدايةِ والنشاطِ، فالناسُ قد ضَعُفُوا عن العملِ بدينِ اللَّهِ؛ لبُعْدِهِمْ عن مَصْدَرِ الهدايةِ الإلهيةِ الَّتي تأتيهم عن طريقِ الرسلِ الكرامِ فهي في زمانِ الرسُلِ وما بعدَهمْ في قُوَّةٍ ثُم يتسربُ الضعفُ إليهم.

٢ـ حديثُ المفسرينَ والأصوليينَ عن الفترةِ فيه تقاربٌ يَصِلُ إلى حدِّ التطابُقِ.

٣ـ مِنْ تعريفِ الفترةِ نأخذُ أنَّها تدلُّ على عمومِ كلِّ فترةٍ بينَ نبيينِ وليسَ بينَ مَخْصُوصَين كالفترةِ بين عِيسي ـ عليه السلامُ ـ والرسُولِ ﷺ .

٤ـ حديثُ القرآنِ عن الفترةِ فيه بيانُ مِنَّةِ اللَّهِ على الخَلْقِ وَرَحْمَتِهِ بهمْ؛ وقطعٌ لأعذارِهم التي قد يحتجُّونَ بها يومَ القيامةِ.

٥ـ زمانُ الفترةِ يسودُ فيه الظلامُ ويبتعدُ فيه الخلقُ عن سُبُلِ الهدايةِ وهنا نُوقِنُ باكتمالِ رحمةِ اللَّهِ بالخلقِ في إرسالِ الرُسُلِ وفيه إشعارٌ بأنَّ للخلقِ بعضُ العذرِ في البعدِ عن العبوديةِ لربِّهم وذلكَ لجفافِ منابعِ الهدايةِ في تلكَ الأوقاتِ العصيبة التي يحقُّ لنا أنْ نُسَمِّيَها: عصورَ الظلامِ.

ثانيا: موقفُ علماءِ الإسلام من عُذْرِ أهلِ الفترةِ:

مِنَ المعلومِ أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ خَلَقَ الخَلْقَ لعبادتِهِ وأنَّ هذه العبادةَ لا تُعْرَفُ إلَّا عَنْ طريقِ الحُكْمِ التَكْليفيِّ المُبْعَثِ مِنَ اللَّهِ ـ تعالى ـ عَنْ طريقِ رُسُلِهِ الكرامِ فالحُكْمُ

---

(١) مفاتيح الغيب ج ٥ ص ٦٣٨.

الشرعيُّ الذي هو خِطابُ اللَّهِ - تعالى - المُتَعلِّقِ بأفعالِ المكلَّفينَ مصدَرُهُ وحْيٌ إلهيٌّ جاءَ من رسولٍ لا يَنْطِقُ عن الهوى إنْ هو إلَّا وَحْيٌ يُوحَي؛ والخَلْقُ مُكلَّفُونَ مِنْ قِبَلِ ربِّهم؛ قد تعلَّقَ بهم المطالبُ الإلهيةُ المتعلِّقَةُ بأفعالِهم

وشروطُ التكليفِ كما سَبَقَ بيانُها (البلوغُ والعقلُ وبلوغُ الدعوةِ وسلامةُ الحواسِّ)[1] فلا بُدَّ للشخصِ مِنْ قُدْرَةٍ على فَهْمِ خطابِ الشارعِ ووسائلَ لفهمِ هذا الخطابِ ووصولِه إلى مسامِعِه. فالعقلُ يمثِّلُ هذه القدرةَ وينضمُّ إليه البلوغُ ووسيلةُ ذلك سلامةُ حواسِّ المكلَّفِ، ثُمَّ وصولُ البيانِ الشرعيِّ إليه مفهومًا قاطعًا لأيِّ عُذْرٍ؛ ولكن ما العملُ إذا لم يَصِلْ الخطابُ الإلهي كليَّةً إلى الخَلْقِ أو وَصَلَ إليهم مُشَوَّهًا مبتورًا أو وَصَلَتْ بعضُ ملامِحِهِ دونَ اكتمالِ لحقيقتِهِ التي يُحِبُّها اللَّهُ يرضَاها للخلقِ أو تعرَّضَ لتحريفٍ شديدٍ أخرجَهُ عَنْ مقصودِ اللَّهِ ومُرادِه؛ أو تعرَّضَ لفناءٍ ولم يبقَ منه إلَّا شعاعٌ خافتٌ لا يدلُّ عليه شيءٌ منه إلَّا أقلَّ أقلِّ القليلِ؛ يحدُثُ كلُّ ذلك في زمانِ الفترةِ التي تحدَّثْنا عنها؛ فما حُكْمُ أهلِ الفتْرَةِ - وهذا حالُهم - هلْ هُمْ مُعَذَّبونَ أمْ ناجُون.

هذا ما اختلفتْ فيه وجهاتُ أَهْلِ العلمِ مِنْ مُتَكلِّمِي الفِرَقِ الإسلاميَّةِ من ناحيةٍ؛ وكثيرٍ مِن الفقهاءِ والمفسِّرينَ والمحدِّثين وجمعٍ من السَلَفِ من ناحيةٍ أُخْرَى؛ وسنحاولُ إعطاءَ صورةٍ إجماليةٍ عن وجهاتِ هؤلاءِ العلماءِ ثُمَّ تحديدَ ما يميلُ الباحثُ إليه مشفوعًا بالأسبابِ والمبرراتِ لهذا الميلِ.

وقد رَبَطَ عبدُ القاهرِ البغداديُّ[2] الخلافَ في هذه المسألةِ بالخلافِ بين أهلِ الفِرَقِ الإسلاميةِ في وجوبِ المعارفِ العقليةِ أهو ضروريٌّ أم مُكْتَسَبٌ؟ ثُمَّ هل وجوبُها معلومٌ بالشرعِ أم بالعقلِ ؟[3] وهي مرتبطةٌ بالأُسُسِ الَّتي ذكرتُها في البابِ

(١) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري والمتن للشيخ إبراهيم اللقاني ص ٢٩ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٦ - ١٩٩٥ م.

(٢) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد اللَّه البغدادى ولد في بغداد ونشأ بها وتوفى في أسفرائين سنة ٤٢٩ هـم ١٠٣٧م من تصانيفه أصول الدين، الفرق بين الفرق. انظر وفيات الأعيان ٢٩٨/١ طبقات الشافعية ٢٣٨/٣.

(٣) أصول الدين ص ٢٦٢ ط ٣ سنة ١٤٠١ - ١٩٨١ دار الكتب العلمية بيروت.

الأولِ عن الخلافِ في القدرةِ المستقلَّةِ للعقلِ في التحسينِ والتقبيحِ. فَمِنَ الطبيعيِّ أنْ يكونَ للمعتزلةِ رأْيٌ يختلفُ تمامًا عن الأشاعرةِ لِعَدَمِ اتِّفَاقِهِمْ في المُقدِّمَات فلا بُدَّ مِنْ خِلافٍ في النتائجِ، فآراءُ العلماءِ في تكليفِ أهلِ الفترةِ ومِنْ ثَمَّ عُذْرُهُمْ مِنْ عَدَمِهِ على ثلاثةِ أقوالٍ؛ وهي إجمالًا:

القولُ الأولُ: أنهم مُكلَّفون وإنْ لمْ يُرْسَلْ إليهم رسولٌ ومِنْ ثَمَّ مُعَذَّبُونَ لقيامِ الحُجَّةِ عليهِم بما أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِيهِمْ مِنْ عقولٍ فلا عُذْرَ لهم؛ وهُوَ رَأْيُ المعتزلةِ وبعضِ الأحنافِ من الماتريديةِ.

القولُ الثاني: أنَّهم غيرُ مُكلَّفين ومِنْ ثَمَّ يجبُ عُذْرُهُمْ وإنْ كَفرُوا وأشرَكُوا؛ وهو ما مالَ إليه الأشاعرةُ وبعضُ الفقهاءِ.

القولُ الثالثُ: أنَّهُمْ مُمتَحنُونَ في عَرَصَاتِ القيامةِ؛ وهو ما ذَهَبَ إليه جمهورٌ من السَلَفِ وكثيرٌ من الفقهاءِ والمُحَدِّثين.

أقوالُ أهلِ العلم في عُذْرِ أهلِ الفترةِ تفصيلًا:

١ـ رَأْيُ المعتزلةِ:

قد مالتْ أكثرُ المعتزلةِ إلى أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ لا يُعْرَفُ ضرورةً؛ وإنما هو اكْتِسَابيٌّ[1] فلا بُدَّ أَنْ يَقْصُدَ المُكَلَّفُ هذه المعرفةَ لوجودِ الدَواعِي إليها في نفسِه. واعتبرُوا أنَّ القولَ بضرورةِ معرفةِ اللَّهِ يترتبُ عليه الزعمُ بأنَّ الجاهلَ باللَّهِ معذورٌ في تَرْكِهِ معرفةَ ربِّهِ لأنَّ معنى أنَّه أمرٌ ضروريٌ أنه لا حيلةَ للمُكلَّفِ فيها فإذا انتفتْ عنه فلا وجهَ لمطالبتِه بها إذا لم تأتِه[2].

والقاعدةُ عندَهم أنَّ الجاهلَ باللَّهِ ـ تعالى ـ غيرُ معذورٍ ومِنْ ذلك يَتَقَرَّرُ أنَّ المعرفةَ باللَّهِ لا بُدَّ أَنْ تكونَ مُكْتَسَبَةً لأنَّ المرءَ لا يُثَابُ ولا يُعاقَبُ إلَّا على أعمالٍ يَكْتَسِبُهَا فإذا تَقَرَّرَتْ هذه المعرفةُ التي يَسْعَى المكلَّف إليها عن طريقِ النظرِ والاستدلالِ؛ وأَنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ قد أودَعَ في نَفْسِ الإنسانِ معرفةَ الحُسْنِ والقُبحِ على ما شرَحْنَا في

(١) الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٥٣.

(٢) السابق ص ٥٤.

البابِ الأولِ من هذا البحثِ.

فلم يبقَ على المكلَّفِ إلَّا أنْ يشكرَ نعمةَ اللَّهِ عليه على سبيلِ الوجوبِ والحتْمِ، وَهِيَ من الواجباتِ العقليَّةِ التي لا ينفكُّ عنها مُكلَّفٌ قَطْ يستوي في ذلك وجودُ حُجَّةِ الرُسُلِ أو عَدَمُ وجودِها. فَشُكْرُ المُنْعِمِ لازمٌ مِنْ لَوازِمِ معرفةِ اللَّهِ - تعالى - تحصُلُ بالعقلِ والنظرِ ولذلك قالوا: (وجْهُ وجوبِ المعرفةِ شُكْرُ النِّعْمَةِ)[١]

ومِنْ هنا كان حُكْمُ المعتزلةِ على أهلِ الفتراتِ الذين لم يُبْعَثُ إليهم رسولٌ وقد ضاعتْ عَنْهُمْ تعاليمُ الرسالةِ التي قَبْلَه بأَنَّهم مُعذَّبون غيرُ مَعْذورينَ بالجهلِ بالرسالةِ لأنَّها من الأمورِ العقليةِ التي لا تحتاجُ إلى رسولٍ يُعَلِّمُها البَشَرَ ومِنَ المعروفِ أنَّ العقلَ مِنْ أعدلِ الأشياءِ قسمةً بين الناسِ فلا وَجْهَ لعُذْرِ أحدٍ بعدَ أنْ امتلكَ كلُّ إنسانٍ عاقلٍ سليمِ الحواسِّ الوسائلَ المُؤَهِّلَةِ للمعرفةِ باللَّهِ - تعالى - فلا عذرَ يَحْتَجُّ به مُكلَّفٌ بعدَ هذه المِنْحَةِ الإلهيةِ

ويقدم الزمخشريُّ التعليلَ على عَدَمِ عُذْرِ أهلِ الفترةِ ومِنْ ثَمَّ استحقاقِهم العذابَ بأنَّ (الحُجَّةَ لازمةٌ لهم قبلَ بعثةِ الرسُلِ لأنَّ معهم أدلَّةُ العقلِ التي بها يُعْرَفُ اللَّهُ)[٢]، قدْ أغفلَ أهلُ الفترةِ استعمالَ عُقولِهم في النَظَرِ المُوصِّلِ إلى تلكَ المعرفةِ الواجبةِ (فقدْ أَغْفَلُوا النَظَرَ وهُمْ مُتَمَكِّنُونَ مِنْهُ)[٣] فهُمْ كافِرونَ مُسْتَوجِبونَ العذابَ؛ ومِنَ المعلومِ أنَّ العذابَ النازلَ عليهم لتَرْكِهِمْ الأصولَ الإيمانيةَ المُيسَّرَةَ عَنْ طريقِ العقلِ أمَّا أمورُ العباداتِ التفصيليةِ الفرعيةِ فهي في نَظَرِ الزمخشريِّ من الأمورِ التوقيفيةِ التي لا تُعْرَفُ إلَّا عَنْ طريقِ الرُسُلِ فأهلُ الفترةِ لا يُحاسَبون عليها لأنَّها لم تتيسرْ لهم[٤].

وبعضُ الأحنافِ الماتريديةِ شاركُوا المعتزلةَ في نَفْسِ حُكْمِهم فَقبْلَ البعثةِ (ما في الإيمانِ من المصلحةِ يقتضِي وجوبَه ولو لم يُبْعَثْ أحدٌ من الرسلِ، وما في الكفرِ من

(١) السابق ص ٨٧.
(٢) الكشاف ج ٢ ص ٤٤١.
(٣) السابق نفس الصفحة.
(٤) السابق نفس الصفحة.

المفسدةِ يقتضِي تحريمَه كذلك)[١]؛ وبناءً على ذلك فأهلُ الفترةِ - عندَهُم - غيرُ معذورين في تركِ أمورِ التوحيدِ قبلَ البعثةِ بلْ مُؤاخَذون مُعَذَّبونَ دونَ شرطيةِ إرسالِ الرُسُلِ. ومِنَ الأدلَّةِ التي استندَ إليها المعتزلةُ وبعضُ الأحنافِ[٢] الماتريدية:

١ - قولُهُ - تعالى -: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾﴾[٣] فالشرْكُ لا يغفرُهُ اللَّهُ والمشركُ إذا ماتَ على شِرْكِهِ هو مِنْ أهلِ النَّارِ بِغَضِّ النَظَرِ جاءتْه حُجَّةُ الرسالةِ أوْلم تأتِه. والآياتُ في هذا المعنى كثيرةٌ؛ منها قولُه - تعالى - ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ ٱفْتَدَىٰ بِهِۦٓ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٩١﴾﴾[٤].

وقولُه - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾[٥] وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾﴾[٦].

٢- ومِنَ الأدلَّةِ كذلكَ الأحاديثُ التي يُفْهَمُ منها أنَّ أهلَ الفترةِ لا يُعْذَرُونَ مع عَدَمِ بلوغِ الرسالةِ إليهِمْ. ما رواهُ الإمامُ مُسْلِمٌ في صحيحِه عَنْ أبي هُرَيْرَةَ - رضي اللَّه عنه - قال النَّبيُّ ﷺ: **« اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لِأُمِّي فَلَمْ يَأْذَنْ لي واسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ**

(١) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين الأسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ طبعة عالم الكتب بيروت بدون تاريخ، والمتن للبيضاوي راجع حاشية الشيخ بخيت المطيعي على المتن المذكور.

(٢) ساق هذه الأدلة الأستاذ موفق أحمد شكري في بحثه عن أهل الفترة ومن في حكمهم الناشر مؤسسة علوم القرآن دار ابن كثير دمشق - بيروت ص ٧٥ وما بعدها الطبعة الأولي ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.

(٣) النساء ١٨.

(٤) آل عمران ٩١.

(٥) النساء ٤٨.

(٦) البقرة ١٦١.

أَزُورَ قَبْرَهَا فَأَذِنَ لِي» [1] وحديثُ أنسٍ أنَّ رجلًا قال: «**يا رسُولَ اللَّهِ أيْنَ أَبِي؟ قال: في النَّارِ. فَلمَّا قَفَّي دعَاه فقالَ: إنَّ أَبِي وأَبَاكَ في النَّارِ**»[2].

٣ - وكذلكَ الأحاديثُ التي تتحدثُ عن جماعةٍ من أهلِ الفترةِ بأنَّهم في النارِ مِثْلُ امرئِ القيسِ وعَمْرُو بنِ لُحَيٍّ الذي قال فيه الرسولُ: «**بأنَّهُ قَدْ رآه يَجُرُّ قُصَبَهُ في النَّارِ**» وكذلك عبدُ اللَّهِ بن جُدْعان الذي كانَ يَصِلُ الرحِمَ ويُطْعِمُ المِسكينَ فلمْ يَنْفَعْهُ ذلكَ «**لأنَّهُ لم يَقُلْ ربِّ اغْفِرْ خَطِيئَتي يومَ الدِّينِ**»[3] رواه مسلمٌ أيضًا، ووجهُ الدلالةِ في هذه الأحاديثِ وغيرِها من الأخبار التي تدورُ حولَ هذا المعنى أنَّها تتحدثُ عن أُناسٍ لم تصلْهُمْ دعوةُ رسولٍ ومَعَ ذلك فَهُمْ مُعذَّبون وفيها دليلٌ على عذابِ أهلِ الفترةِ وأنهم لا يُعذَرون بجهلهم.

وهذه الأدلَّةُ التي استندَ إليها المعتزلةُ والماتريديةُ هي نفسُ الأدلَّةِ التي استندَ إليها مَنْ كَتَبَ في عَدَمِ عُذْرِ الجاهلِ المسلمِ الواقعِ في فعلٍ أو قولٍ كُفْرِيٍّ دونَ عِلْمِهِ مع المفارَقَةِ بين الأمرينِ إلَّا أنَّ الباحثَ يستغربُ مِنْ مَوقِفِ هؤلاءِ المؤلِّفينَ لأنَّهُم يرفضون الانتسابَ إلى المعتزلةِ وينفُرونَ من مجردِ المشابهةِ؛ ومع ذلك يَتَبَنَّونَ موقِفَهُم ويُردِّدُون حُجَّتهمْ، وقد أشارَ الغزاليُّ إلى أولئكَ الذين يقتنعونَ بفكرةٍ، فإذا قُلتَ لهم: أنها مِنْ بُنيَّاتِ أفكارِ خُصُومِهم نَفَروا منها، فإلي هؤلاءِ: إنها فكرةُ المعتزلةِ وحُجَّتُها ومِنْ قَبْلِهمْ قالَ بها الخوارجُ فَمَا جوابُكُم؟

● **تعليقٌ:**

قد تبيَّنَ لنَا مِنْ قبلُ أنَّ معرفةَ اللَّهِ أمرٌ فطريٌّ والمرءُ غيرُ مكلَّفٍ بهذه المعرفةِ ذاتِها بَلْ مكلَّفٌ بتوحيدِ اللَّهِ - سبحانه وتعالى - وإقرارِه بالعبوديةِ كما هي دعوةُ الرسلِ الكرامِ

---

(١) رواه مسلم كتاب الجنائز باب ٣٦ حديث ٢٣٠٣، ٢٣٠٤، وأبو داود كتاب الجنائز باب ٧٧ حديث ٣٢٣٤، والنسائي كتاب الجنائز باب ١٠١ حديث ٢٠٣٤، وابن ماجه باب ٤٨ حديث ١٥٧٢، وأحمد مسند أبي هريرة ٩٩٣٩.

(٢) رواه مسلم كتاب الإيمان باب ٨٨ حديث ٥٢١، أبو داود كتاب السنة باب ١٧ حديث ٤٧١٨، وأحمد مسند أنس بن مالك حديث ١٢٥٢١، ١٤١٨٧.

(٣) رواه مسلم كتاب الإيمان باب ٩٢ حديث ٥٤٠، وكتاب الذكر والدعاء والتوبة باب ١٨ حديث ٧٠٧٦.

قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾(١) وأنَّ العقلَ يستطيعُ أنْ يصلَ إلى حُسْنِ الأفعالِ وقُبْحِها ولكنَّ العقوبةَ مشروطةٌ بوصولِ دعوةِ الرسلِ إلى الناسِ لنخرجَ مِنْ ذلك أنَّ رحمةَ اللَّهِ اقتضتْ أنَّه لا عذابَ على البَشَرِ بدونِ دعوةِ الرُسُلِ. ومِنْ هُنا نستطيعُ أنْ نقولَ أنَّهُ لا تلازُمَ بين التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ وبينَ تكليفِ أهلِ الفترةِ وعدمِ عُذْرِهِمْ والحُكْمِ عليهمْ بالعذابِ الأُخْرَوي.

وهذا الفهمُ مُتَّسِقٌ مع مُحْكَمِ القرآنِ في قولِه ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾(٢) فهنا نَفْيُ العَذابِ إذا لمْ يُرْسَلْ للناسِ رسولٌ يُفرِّقُ بين الحقِّ والباطلِ، والهُدَي والضَّلَالِ، والآياتُ في هذا المعنى كثيرةٌ. والزعمُ بأنَّ العذابَ المقصودَ نفيُه في الآيةِ الكريمةِ هو عذابُ الاستئصالِ الدنيويِّ يمكنُ مناقشتُهُ فيما يلي:

١ـ لا برهانَ على أنَّ العذابَ المذكورَ في الآيةِ الكريمةِ مُنْحصِرٌ في عذابِ الاستئصالِ الدنيويِّ.

٢ـ إنَّ نَفْيَ العذابِ حتَّى تَصِلَ بِعثةُ الرسُلِ رحمةٌ إلهيةٌ بالخلقِ فلمْ تختصَّ برفعِ العذابِ الدنيويِّ فقطْ.

٣ـ لو افترضْنَا صحةَ الزعمِ بأنَّ انتفاءَ العذابِ المقصودُ به هو العذابُ الدنيويُّ فقط فهو دليلٌ على انتفاءِ العذابِ الأُخرَويِّ ـ أيضًا ـ من بابِ قياسِ الأَوْلَي.

فإذا رَحِمَ اللَّهُ الخلقَ ولم يعذِّبْهم في الدنيا لأنَّه لم يُرْسَلْ إليهم رسولٌ ـ مع أنه عذابٌ قليلٌ ـ فَمِنْ بابِ أَوْلَي أنْ يرحمَهُمْ فلا يُعذِّبهم في الآخرةِ العذابَ الأكبرَ لعدَمِ بعثِهِ الرُسُلَ.

أمَّا الأدلَّةُ التي استندَ إليها المعتزلةُ في عَدَمِ عُذْرِ أهلِ الفترةِ ـ وهي تلك الأخبارُ التي تجزمُ بعدمِ نجاةِ أُناسٍ مِنْ أهلِ الفترةِ ـ وهي أدلَّةٌ قد تكونُ مقبولةً لو لم يتعارضْ ما فَهِمَهُ منها المعتزلةُ مع قواطعِ القرآنِ.

---

(١) الأعراف ٦٥.

(٢) الإسراء ١٥.

ومِنْ ثَمَّ فيجبُ النظرةُ الصحيحةُ إلى العَرَبِ وعلاقتِهم بأهلِ الفترةِ المُنْتَفِي عنهم العذابُ بِمُحْكَمِ القرآنِ؛ فنخرجُ منها بأنَّهم ليسوا على وتيرةٍ واحدةٍ بلْ يُمْكِنُ تقسيمُهم إلى أقسامٍ بِحَسَبِ ما يُفْهَمُ من تاريخِهم ومواقِفِهم وحديثِ القرآنِ عنْهم فَمِنَ العربِ مَنْ وصلتْهُ دعوةُ إبراهيمَ فَغيَّرَ وبدَّلَ؛ فهذا يُحْمَلُ عليه خبرُ عمرُو بنِ لُحَيٍّ فهو أولُ مَنْ سنَّ عبادةَ الأصنامِ فبحَّر البحيرةَ وسيَّبَ السائبةَ ووصَّلَ الوصيلةَ وحَمَي الحامي؛ ومِنْ ثَمَّ يستحقُّ أنْ يجرَّ قصبه في النَّارِ فلا يمكنُ اعتبارُه مِنْ أهلِ الفترةِ فقدْ وصلتْهُ الدعوةُ فغيَّرَ وبدَّلَ. ومِنَ العربِ مَنْ وصلَتْهُ دعوةُ إبراهيمَ وإنْ لَمْ تَصِلْه كلُّها ولكنَّه لم يُغَيِّرْ ولم يُبَدِّلْ كقسِّ بن ساعدةَ وزيدِ ابن عمرو بن نُفَيلٍ وهؤلاءِ وأمثالُهم لا خلافَ عليهم فَهُمْ مِنْ أهلِ الجنَّةِ.

أما الحديثُ الذي ذُكِرَ فيه أبو النَّبِيِّ ﷺ أنَّهُ في النَّارِ والحديثُ الذي مُنِعَ النبيَّ ﷺ من الاستغفارِ لأُمِّهِ فهناك احتمالاتٌ:

١ - أنْ يكونَ مِمَّنْ بَلَغَتْهُم دعوةُ إبراهيمَ فلا يُمْكِنُ الاستدلالُ بهما على عَدَمِ عُذْرِ أهلِ الفترةِ واستحقاقِهم للعذابِ لأدلَّةٍ قطعيةٍ على انتفاءِ العذابِ عن أهلِ الفتراتِ. وقد رجَّحَ النوويُّ هذا الفهمَ.

٢ - قد مالَ بعضُ الحفَّاظِ إلى عَدَمِ الجزم بصحةِ عبارةِ: « **أبي وأباك في النار** » لأنَّ الأثبتَ منها عبارةُ « **إذا مررتَ بِقَبْرِ كافرٍ فَبَشِّرْهُ بالنَّارِ** »[1] وهذا اللفظُ لا دلالةَ فيه لا مِنْ بعيدٍ ولا مِنْ قريبٍ على أنَّ والدَ النبيِّ ﷺ في النَّارِ البتَّة [2].

٣ - مَنْعُ النَّبيِّ ﷺ مِنَ الاستغفارِ لأُمِّهِ ليس فيه دليلٌ صريحٌ على أنَّها ماتتْ كافرةً مِنْ أهلِ النَّارِ؛ لأنَّ الدليلَ إذا تطرَّقَ إليه الاحتمالُ سَقَطَ به الاستدلالُ؛ والاحتمالُ هنا هو أنَّها قد تكونُ من أهلِ الفترةِ الغيرِ مُكلَّفينَ فلا حاجةَ للاستغفارِ لها وقد ارتفعَ عنها العذابُ.

---

(١) رواه ابن ماجه كتاب الجنائز باب ٤٨ حديث ١٥٧٣.

(٢) الرسائل التسع للإمام السيوطي ص ١١ نقلا عن محاضرات أستاذنا الدكتور نشأت عبد الجواد ضيف في شرح الجوهرة ص ٢٢٣.

٢ ـ رَأْيُ الأشاعرةِ:

أنَّ أهلَ الفترةِ مَعْذُورُونَ بجهلِهِمْ ولا يُعذَّبون لأنَّهُم غيرُ مُكَلَّفين؛ فهم في الجنَّةِ وقد مالَ إلى هذا القولِ الأشاعرةُ وبعضُ الفقهاءِ. قد تبينَّ لنا مِنْ قَبْلُ في البابِ الأولِ أنَّ معرفةَ اللَّهِ ـ تعالى ـ عندَ مُحققي الأشاعرةِ إن كانت تُعْرَفُ بالنَظَرِ العقليِّ فإنها غيرُ واجبةٍ إلَّا عن طريقِ الشرعِ ومِنْ ثَمَّ مَنْ لم تَصِلْ إليه رسالةُ رسولٍ فلا يجبُ عليه شيءٌ وكذلك الأفعالُ لا تُوصَفُ بِحُسْنٍ ولا قُبْحٍ بمجرَّدِ النَظَرِ العقليِّ؛ بلْ الحُسْنُ والقُبْحُ لا يُعرفانِ إلَّا عن طريقِ الشرعِ المُنَزَّلِ مِنْ عندِ اللَّهِ.

فإذا انتفي الشرعُ كحالِ أهلِ الفتراتِ فلا معرفةَ بالحُسْنِ والقُبْحِ ومِنْ ثَمَّ فلا عقوبةَ.

ومما أسلفناهُ يتبينُ لنا اتِّساقُ الأشاعرةِ مَعَ أنفسِهِمْ وَهُمْ يقرِّرُون نتيجتَهُمْ هذه؛ وَهي مأخوذةٌ من مُقدِّمتين: **الأُولي**: لا وجوبَ إلَّا بالشرعِ.

الثانية: لا حُسْنَ ولا قُبْحَ إلَّا بالشرعِ.

النتيجة لا عذابَ ولا عقوبةَ إلَّا بعدَ بلوغِ الشرعِ.

مَع ما سبقَ أدلَّةٌ عديدةٌ تُثْبِتُ انتفاءَ العذابِ عن أهلِ الفترةِ(١).

١ـ في قولِه الحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾(٢).

فأهلُ الفترةِ لم يُبْعَثْ إليهمْ رسولٌ مع إخبارِ الحقِّ ـ تبارك وتعالى ـ أنَّهُ لا يُعذِّبُ أحدًا من البَشَرِ إلَّا بعدَ إرسالِ رسولٍ يُبَشِّرُهُمْ ويُنْذِرُهُمْ فدلَّ ذلك على أنهم معذورون بجهلِهم غيرُ محاسَبين وأنهم مِنْ أهلِ الجنَّةِ.

٢ـ وفي قولِه ـ تعالى ـ: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ

---

(١) ساق هذه الأدلة موفق أحمد شكري في بحثه أهل الفترة ومن هم في حكمهم ص ٧٢ وما بعدها.

(٢) الإسراء ١٥.

حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾[(١)] أرسلَ اللَّهُ - تعالى - الرسلَ للبشارةِ والنذارةِ لكي لا يكونَ للناسِ أعذارٌ يحتجُّون بها يومَ القيامةِ؛ وأهلُ الفترةِ لم يُبْعَثْ إليهم رُسُلٌ فدلَّ على أنَّ حُجَّتهم معهم وأنهم لا يُعَذَّبون.

٣- في قوله - تعالى -: ﴿كُلَّمَآ أُلۡقِيَ فِيهَا فَوۡجٞ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٞ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٞ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ كَبِيرٖ ۝٩﴾[(٢)] إذا كانَ أهلُ الفترةِ لم يأتِهم نذيرٌ فلا يُمكن أنْ يُوجَّهُ لهم هذا التقريعُ من خَزَنَةِ النَّارِ فدلَّ على أنهم لَنْ يدخلُوها لِعُذْرِهم بجهلِهِمْ لعدمِ النذارةِ من الرسلِ الكرامِ.

٤- قوله - تعالى -: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝٧١﴾[(٣)].

جماعاتُ الكفارِ تتلقاها خَزَنَةُ النَّارِ بالسؤالِ عن الرُّسُلِ، فتجيبُ بالإقرارِ بإتيانِ الرُّسُلِ إليهم وتكذيبِهِم لهم، فدلَّ ذلك على أنَّ أهلَ الفترةِ الذين لم يأتهمْ رسولٌ مُرْتَفِعٌ عنهم العذابُ لِعُذْرِهم بِجهلهم بأخبارِ الرسُلِ، وأنهم ليسوا مِنْ أهلِ النَّارِ.

١- في قوله - تعالى -: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ شَهِدۡنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَاۖ وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَشَهِدُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَنَّهُمۡ كَانُواْ كَٰفِرِينَ ۝١٣٠﴾[(٤)] نداءٌ عُلويٌّ من ربِّ العالمينَ لكلِّ مُكلَّفٍ من الجنِّ والإنسِ، بأنَّه - تعالى - قد أرسلَ الرسُلَ لينذروا الناسَ من عذابِ يومِ القيامةِ وإقرارِ المكلَّفِينَ الذين أُرسِلَ إليهمْ الرسُلُ بأنَّ الدنيا قد فتنتهمْ عَنْ الإيمانِ، أمَّا أهلُ الفترةِ فلمْ يُنْذَروا بالرُّسُلِ فَهُمْ معذرون بالجهلِ، وَهُمْ مِنْ أهلِ الجنَّةِ.

---

(١) النساء ١٦٥.

(٢) الملك ٨-٩.

(٣) الزمر ٧١.

(٤) الأنعام ١٣٠.

وهناك آياتٌ كثيرةٌ تحملُ هذه المعاني وتدلُّ على انتفاءِ العذابِ على أولئكَ الذين حُرِمُوا من نعمةِ البشارةِ والنداءِ عن طريقِ الرُسلِ، وارتفعَ عنهم التكليفُ وارتفعتْ عنهم العقوبةُ.

ومِنْ الأحاديثِ التي استدلَّ الأشاعرةُ بها على عُذْرِ أهلِ الفترةِ بِعَدَمِ بلوغِ الرسالةِ إليهم حديثُ البخاريِّ: «**أنَّ النبيَّ ﷺ** قال: **ما مِنْ أحَدٍ أحبُّ إليه العُذْرُ مِنَ اللَّهِ؛ مِنْ أجْلِ ذلك أرسَلَ الرسُلِ وأنزلَ الكُتُبِ**»[١] بيانٌ مِنَ الرسولِ الكريمِ أنَّ اللَّهَ - تعالى - يقبلُ أعذارَ الخلقِ، ولهذا السببِ أرسلَ الرُسُلَ مُبَشِّرينَ ومُنْذِرينَ، وكذلك أنزلَ الكُتُبَ لكي لا يكونَ لأحدٍ من الناسِ حُجَّةٌ يحتجُّ بها على اللَّهِ - تعالى - فأهلُ الفترةِ لم يَصِلْ إليهم رُسُلٌ ولا كُتُبٌ فلهمْ حُجَّتُهم واللَّهُ يقبَلُ عذرهمْ بجهلِهِم؛ فَهُمْ مِنْ أهلِ الجنَّةِ ولا يدخلونَ النَّارَ.

والأحاديثُ التي سَبَقَ ذِكْرُها في أدلَّةِ المعتزلةِ وهي تتحدثُ عن جماعةٍ من أهلِ الفترةِ قد حُكِمَ عليهمْ بأنهم في النَّارِ اعتبرَ كثيرٌ مِنَ الأشاعرةِ هذه الأحاديثَ بأنها آحادٌ تُعارِضُ قطعياتِ القرآنِ[٢] ومِنْ ثَمَّ يجبُ تأويلُها لتوافقَ محكماتِ القرآنِ الكريمِ.

● **تعليقٌ:**

سبقَ البيانُ بأنَّ معرفةَ اللَّهِ - تعالى - فطريَّةٌ والمرءُ مُكلَّفٌ بما بعدَ هذه المعرفةِ من توحيدِ اللَّهِ وعبادتِهِ والخضوعِ لَهُ - سبحانه وتعالى - وإنْ كانَ مُكلَّفًا بإزالةِ الشوائبِ التي قَدْ تعتري قَلْبَهُ فتعوقَهُ عن كمالِ المعرفةِ باللَّهِ - تعالى - فالإنسانُ غيرُ مُكلَّفٍ شرعًا بمُجَرَّدِ المعرفةِ المجرَّدَةِ.

واتَّضَحَ كذلك أنَّ الحكْمَ على الأفعالِ بالحُسْنِ والقُبْحِ للعقلِ دَورٌ فيه لا يُنْكَرُ. ولكنْ لا يُوجَدُ رابِطٌ بينَ كونِ المعرفةِ الإلهيةِ أمرًا شرعيًا وبين عدمِ الحكْمِ على

(١) رواه البخارى كتاب التوحيد باب ٢٠ حديث ٧٤١٦ ومسلم كتاب اللعان باب ٣٨٣٧١، والتوبة ٦ حديث ٧١٧، وأحمد حديث المغيرة بن شعبة رقم ١٨٦٥٩.

(٢) حاشية البنّاني على متن جمع الجوامع للسبكي ص ٦٤ دار الفكر للطباعة والنشر ١٤١٥، ١٩٩٥ م. بيروت.

الأفعالِ بالحُسْنِ والقُبْحِ، وبينَ ارتفاعِ العذابِ عن أهلِ الفترةِ وعذرِهِم بجهلِهم. إنَّما الذي يَفْصِلُ في هذا كلِّه هو دعوةُ الرسُلِ فالحجَّةُ أقيمتْ على العبادِ بما أَوْدَعَ اللَّهُ في نفوسِ البَشَرِ من المعرفةِ باللَّهِ - تعالى - وكذلك بما أَودَعَ في عُقُولِهم مِنْ مَعْرِفَةِ الحُسْنِ والقُبْحِ مِنَ الأفعالِ. ولكنَّ الرحمةَ الإلهيةَ اقتضتْ أَلَّا يُعذِّبَ أحدًا من الناسِ إلَّا بعدَ بلوغِ الرسالةِ إليه ووصولِها إلى مسامِعِه.

والآياتُ والأحاديثُ التي استدلَّ بها الأشاعرةُ على انتفاءِ العذابِ عن أهلِ الفترةِ تدورُ حولَ هذا المعنى وتشيرُ إليه بوضوحٍ. أمَّا ردُّ الأحاديثِ النبويةِ التي تتحدثُ عن بعضِ أهلِ الفترةِ وتحكمُ عليهم بالنَّارِ على أساسِ مُخالَفَتِها لقطعياتِ القرآنِ القائلةِ بانتفاءِ العذابِ عن أهلِ الفترةِ فلنا أنْ نقولَ: إنَّ إعمالَ الأدلَّةِ جميعِها أَوْلَى من إهمالِ بعضِها خاصَّةً إذا كان الإعمالُ ميسورًا وسهلًا؛ لذا يترجَّحُ على عَدَمِ الإعمالِ.

فالقولُ بأنها أمورٌ خاصَّةٌ بمن وَرَدَتْ فيهِمْ الأدلَّةُ أو بَلَغَتْهُمْ دعوةُ إبراهيمَ فيه إعمالٌ لجميعِ الأدلَّةِ وهو أَوْلَى بالأخذِ والاعتبارِ.

٣ - رَأْيُ جمهورِ السَّلَفِ:

هو أنَّ أهلَ الفترةِ يُمتَحنونَ في عَرَصَاتِ القيامةِ بِنَارٍ يأمُرهم اللَّهُ - سبحانه وتعالى - بدُخُولِها فَمَنْ دَخَلَها لَمْ تضرَّهُ وكانتْ بَرْدًا وسلامًا عليه؛ ومَنْ عَصَى أمرَ اللَّهِ - تعالى - ولمْ يدخلْها دخلَ النَّارَ. وهذا ما حكاهُ المؤرخون عن السَّلَفِ وجمهورِ الأئمةِ ورجَّحَه كثيرٌ من العلماءِ مثلُ ابنِ تيميةَ وابنِ القيِّمِ وابنِ كثيرٍ وابنِ حَجَرٍ العسقلانيِّ وكذلك ابنُ حزْمٍ القُرطبيُّ.

والأدلَّةُ التي استندَ إليها أصحابُ هذا القولِ من السُّنَّةِ النبويةِ المُطَهَّرةِ[1] الحديثُ الذي أوردَهُ الإمامُ أحمدُ في مُسْنَدِهِ عن الأسودِ بن سَرِيعٍ: «أنَّ رسولَ اللَّهِ ﷺ قالَ: **أَرْبَعةٌ يَحْتَجُّونَ يومَ القيامَةِ رَجُلٌ لا يَسْمَعُ شَيْئًا ورَجُلٌ أَحْمَقُ ورَجُلٌ مَاتَ في الفَتْرةِ فأمَّا الأَصَمُّ فيَقُولُ: رَبِّ قَدْ جَاءَ الإِسْلامُ وما أَسْمَعُ شَيْئًا وأَمَّا الأَحمَقُ فيقُولُ رَبِّ قَدْ**

(١) ساق هذه الأدلة موفق أحمد شكري في بحث أهل الفترة ص ٧٨، ٧٩.

جاءَ الإِسلامُ والصِّبْيانُ يَحْذِفُونَنِي بِالبَعْرِ، وأَمَّا الهَرِمُ فَيقُولُ رَبِّ مَا أَتَانِي كِتَابٌ ولا رَسُولٌ، فيأْخُذُ مواثِيقَهُمْ لَيُطِيعُنَّهُ فَيُرْسِلُ إِلَيْهِمْ أَنْ ادْخُلُوا النَّارَ، فوالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَخَلُوهَا لَكَانَتْ عَلَيْهِمْ بَرْدًا وسَلامًا »[1].

وعَلَي نحوٍ مِنْ هذا المعنى جاءتْ عدَّةُ أحاديثَ مِنْ روايةِ أَنَسٍ وأَبِي سعيدٍ الخُدْريِّ ومعاذِ بنِ جَبَلٍ؛ وهذه المروياتُ منتشرةٌ في المسانيدِ والمعاجمِ؛ كَمُسْنَدِ الإمامِ أحمدَ وأبي يَعْلَى والبزَّارِ ومُعْجَمِ الطبرانيِّ على ما أشارَ إليه الهيثميُّ في مَجْمَعِ الزوائدِ.

● **تعليقٌ:**

مِنْ خلالِ استعراضِ الأقوالِ السابقةِ يتبينُ أنَّ القولَ الثالثَ يُمْكِنُ أنْ يكونَ له أولويةٌ ترجيحيةٌ مع إمكانيةِ الجمعِ بينَهُ وبينَ القولِ الثاني وذلك للاعتباراتِ الآتيةِ:

١ـ مِنَ المعلومِ أنَّ السُّنَّةَ مُبَيِّنَةٌ ومُوضِّحَةٌ ومُخَصِّصَةٌ لِعُمومِ القرآنِ، وقد استندَ أصحابُ القولِ الثالثِ إلى مروياتٍ من السُّنَّةِ في نَفْسِ مَنْطوقِ مَحلِّ النزاعِ؛ وهو فِعْلُ اللَّهِ ـ تعالى ـ مع أهلِ الفترةِ.

٢ـ لا تَنَافي بينَ القولِ الثالثِ القائلِ بامتحانِ أهلِ الفترةِ في عَرصَاتِ القيامةِ وبينَ ارتفاعِ العذابِ عَنْهُمْ حتَّى يأتيَهُمْ رسولٌ مِنْ عندِ اللَّهِ.

فعلى وَجْهِ العمومِ العذابُ مُرتَفِعٌ عنْ أهلِ الفترةِ ابتداءً؛ ولا مانِعَ من امتحانِهِمْ لوجودِ بعضِ القلوبِ الَّتي لا استعدادَ لها للخضوعِ والامتثالِ ولذا لا تَسْتَحِقُّ هذه المنحةَ الإلهيةَ الممنوحةَ لأهلِ الفترةِ على وجهِ العمومِ ففي عَرصَاتِ يومِ القيامةِ يَظْهَرُ الدغلُ المكنونُ في قلوبِها فالامتحانُ في الأمرِ بدخولِ النَّارِ يحلُّ محلَّ دعوةِ الرُّسُلِ التي يُعْرَفُ بها القلوبُ المستعدةُ للخضوعِ للأوامرِ الإلهيةِ ومَدَي ما في هذه القلوبِ من المحبةِ للَّهِ ـ تعالى ـ المقدَّمَةُ على متطلباتِ النفسِ.

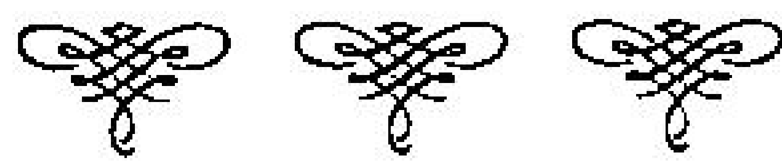
---

(١) رواه الطبراني بنحوه وذكر بعده إسنادا إلى أبي هريرة قائلا: بمثل هذا الحديث. غير أنه قال في آخره «فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن لم يدخلها سحب إليها» هذا لفظ أحمد ورجاله عن طريق الأسود ابن سريع وأبي هريرة رجال الصحيح. انظر مجمع الزوائد ص٢٣٦.

٣ - لا يوجدُ اعتراضٌ قويٌّ موجَّهٌ إلى هذا القولِ سِويَ ما مالَ إليه جماعةٌ من أهلِ العلمِ أنَّهُ لا تكليفَ في الآخرةِ لأنها دارُ جزاءٍ لا عملٍ وتكليفٍ(١) ولكن الذي ذهبَ إليه أكثرُ أهلِ العلمِ وقوعُ التكليفِ في أثناءِ عَرَصاتِ القيامةِ وأنَّ القولَ بأنَّ الآخرةَ دارُ جزاءٍ لا دارَ عملٍ قولٌ صحيحٌ معتمدٌ، لكنْ عندَ دخولِ الجنةِ أو النارِ بهذا يَنْقَطِعُ التكليفُ(٢).

● **تعليق:**

أنَّ أهلَ الفترةِ قدْ عَذَرَهُمْ اللَّهُ - تعالى - بجهلِهِمْ، وأنه لا يُعَذِّبُهمْ، كما قَالتْ الأشاعرةُ، وهذا على وَجْهِ العُمومِ، لكنَّ الامتحانَ في العَرَصَاتِ نوعٌ من التصفيةِ لامتحانِ القلوبِ، وهذا لا يتنافى مع العُذْرِ العامِّ.



---

(١) راجع تجريد التمهيد لابن عبد البر ص ٣٢٦.

(٢) انظر هذه الأقوال فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١١ ص ٤٥١.

الفصل الثالث

عذرُ الكفَّارِ

سَبَقَ الكلامُ عن ذلك تفصيلًا عندَ الحديثِ عن المفاهيم التمهيديَّةِ لقضيةِ العذرِ بالجهلِ في تعريفِ الكُفرِ وأنواعِهِ ولا حاجةَ بِنَا إلى إعادةِ القولِ فيه ولكن المهمَّ هُنا نقطتان:

النقطةُ الأُولى: تحريرُ محلِّ النزاعِ.

النقطةُ الثانيةُ: عذرُ الكفَّارِ وموقفُ علماءِ الإسلامِ مِنْهُ.

● أولًا: تحريرُ محلِّ النزاعِ فيمَنْ يُعْذَرُ مِنَ الكُفَّارِ:

ينبغي التنبيهُ إلى أنَّهُ لا يُوجَدُ خلافٌ بين جميعِ علماءِ الفِرَقِ الإسلاميةِ على اختلافِ وتباينِ اتجاهاتِها على أنَّ الكفارَ الجاحدينَ المكذِّبينَ للرُسُلِ المُعلنينَ لهم بالعداوةِ والبغضاءِ لا يُعْذَرُونَ بجهلٍ ولا بغيرِه، وهو أمرٌ ظاهرٌ جليٌّ يُعَدُّ من الأمورِ المعلومَةِ من الدينِ بالضرورةِ، وهو معروفٌ لدى كلِّ مَنْ لهُ أدْنَى معرفةٍ بالإسلامِ؛ بل إنَّ هؤلاءِ الكُفَّارِ لهم عذابٌ مضاعفٌ (لهم عذابانِ عذابٌ بالكفرِ وعذابٌ بصدِ الناسِ عن الدخولِ في الإيمانِ)[(١)] وكيفَ لا؛ وَهُمْ رؤساءُ الكفرِ وأئمتُهُ ودُعَاتُه، فَلَمْ يَكْتَفِ أحدُهُمْ بالكُفْرِ بلْ صَدَّ الناسَ عن الإسلامِ ومَنَعَهُمْ مِنَ الإيمانِ، قال - تعالى -: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ﴾[(٢)].

يقولُ ابنُ القيِّمِ: (استحقُّوا أشدَ العذابِ لِغِلَظِ كُفرِهِمْ وصَدِّهِمْ عن سبيلِ اللَّهِ)[(٣)] وإنَّما الخلافُ في نوعٍ آخرَ مِنَ الكُفَّارِ؛ وَهُمْ طبقةُ المُقلِّدينَ وجُهَّالُ الكَفَرَةِ وأتْباعُهم، فَكُفْرُ هؤلاءِ ليسَ نابعًا مِنْ عنديَّاتِ أنفسِهم كأصحابِ إرادةٍ مستقلَّةٍ

---

(١) طريق الهجرتين لابن قيم الجوزية ص ٤١٠.

(٢) النحل ٨٨.

(٣) طريق الهجرتين نفس الصفحة.

وإنَّما هو مُجَرَّدُ تقليدٍ لِغَيْرِهِمْ مِنْ رؤساءِ الكفرِ ولا تجدُ هؤلاء الكفَّارَ يحارِبون أهلَ الإسلامِ ولا يُضْمِرُونَ لهم عداوةً ولا يُعْلِنُونَها فليسَ عِنْدَهُم - على حدِّ تعبير ابن القيم - (السعيُ في إطفاءِ نورِ اللَّهِ وهَدْم دينِهِ وإخمادِ كَلِماتِه)[1] فَهُمْ ليسُوا كُفَّارًا مُعانِدين؛ بل كفارًا جُهَّالًا؛ ولنكونَ أكثرَ دِقَّةً وتحديدًا ينبغي تقسيمُ هؤلاءِ الكُفَّارِ إلى نَوْعَينِ[2]:

١- كُفَّارٍ جُهَّالٍ قد أُتيحَتْ لَهُمْ أسبابُ ووسائلُ معرفةِ الدينِ الحقِّ ولكنَّهُم فرَّطوا وأعْرَضوا.

٢- كُفَّارٍ جُهَّالٍ لم تُهيَّأْ لهُم الوسائلُ والأسبابُ لمعرفةِ الدينِ الحقِّ.

ونحنُ في النقطةِ الثانيةِ سنتكلَّمُ عن موقفِ علماءِ الإسلامِ مِنْ هذينِ النوعينِ من الكُفَّارِ الجُهَّالِ.

• ثانيًا: مواقفُ علماءِ الإسلامِ مِنْ عُذْرِ الكُفَّارِ:

وللعلماءِ ثلاثةُ مواقفَ في طبقةِ الكُفَّارِ الجُهَّالِ:

١ - موقِفُ بَعْضِ المعتزلةِ:

وهُما الجاحِظُ وكذلك ثُمامَةُ بن الأشْرَسِ[3] وهو أحدُ كِبارِ مُفكِّري المعتزلةِ؛ وتتلخصُ وجهةُ نظرِهِم أنَّ الكفَّارَ من الجهالِ المُقلِّدينَ الذين لا قُدْرَةَ لهم على النَّظَرِ العقليِّ والاستدلالِ العِلْميِّ المُوصِّلِ إلى اليقينِ الإيمانيِّ[4] فهؤلاءِ مَعْذورون بِجَهْلِهِم مرفوعٌ عنهمْ العذابُ. ولعلنا نستطيعُ أنْ نستنبطَ العلَّةَ التي جَعَلَتْ هذين العالِمين يحكُمانِ هذا الحُكْمَ فَهُما مِمَّنْ يَعْتَبِرانِ النَّظَرَ العقليَّ هو الطريقُ الوحيدُ المُوصِّلُ إلى اللَّهِ - تعالى - ومَنْ لا يملكُ هذا النَّظَر من المقلِّدَةِ والبُلْه فلا تكليفَ

---

(١) طريق الهجرتين ص٤١١.

(٢) السابق ص٤١٤.

(٣) ثمامة بن أشرس النميرى أبو معن من كبار المعتزلة توفى سنة ٢١٣ هـ٨٢٨م. انظر لسان الميزان ٨٣/٢، الخطط المقرزية ٣٤٧/٢، الأعلام ١٠٠/٢، ١٠١.

(٤) راجع الشفا للقاضى عياض ج٢ ص ٢٣٥، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

عليهم؛ ومِنْ ثَمَّ فعذرُهُمْ مُقَدَّمٌ. وذهبَ القاضِي عِياضُ إلى أنَّ الغزاليَّ قد نَحى قريبًا مِنْ موقفِ الجاحظِ وثمامةَ فقالَ: (إنَّ أكثرَ نَصارَى الرومِ والتُرْكِ تَشْمَلُهُمْ الرحمةُ)[١] أيْ: لا عذابَ عليهم فَهُمْ مَعْذُورونَ لجَهْلِهِمْ.

ولكنَّ المتأمِّلَ في كلامِ أبي حامدٍ يُدْرِكُ فروقًا بينَ موقِفِهِ مِنْ ناحيةٍ وموقفِ الجاحظِ وأبي ثمامةَ من ناحيةٍ أُخْرَى. فالغزاليُّ له تفصيلٌ حولَ المسألةِ؛ فقدْ قَسَّمَ جَهَلَةِ الكفارِ إلى أصنافٍ ثلاثةٍ[٢]:

١- مَنْ لم يبلغهُمْ رسالةُ الإسلامِ ولم يعرِفُوا رسولَ الإسلامِ لا باسمِهِ ولا وَصْفِهِ ولا نَعْتِهِ.

٢- المجاوِرُونَ لبلادِ الإسلامِ فقدْ عَرفُوا الإسلامَ وجَحَدُوا وكَفرُوا؛ فَهُمْ خارج دائرةِ الخلافِ كما ظَهرَ مِنْ قَبلُ في النقطةِ الأُوْلَى.

٣- عَرَفُوا بعضَ الإسلامِ وبعضًا من نُعوتِ رسُولِ الإسلامِ ﷺ ولكنْ بشكلٍ مشوهٍ فيه كذبٌ وافتراءٌ.

فقد اعتبرَ الغزاليُّ الصِنفَ الأولَ معذورًا بجهلِه لعدمِ بُلوغِ الدعوةِ إليه كأنَّ بهم شَبَهًا بأهلِ الفترةِ. أمَّا الصِنْفُ الثاني فالغزاليُّ متفقٌ فيه مع إجماعِ أهلِ العِلْمِ قاطبةً. والصِنْفُ الثالثُ فقد رَجَّحَ الغزاليُّ عُذْرَهُ لأنَّ بُلُوغَ الدعوةِ بشكلٍ مُشوَّهٍ وفيه افتراءٌ وكذبٌ (لا يُحرِّكُ داعيةَ النَظَرِ في الطَلَبِ)[٣]

فالغزاليُّ في الصِنفَينِ الأولينِ مُتَّفِقٌ معَ كثيرٍ مِنَ المحققينَ مِنْ أهلِ العلم كابنِ حَزْمٍ وابنِ القَيِّمِ على ما سَيَظْهَرُ في الموقِفِ الثاني مِنْ هذا البحثِ. أمَّا الصِنَفُ الثالثُ فَهُوَ أمرٌ يحتاجُ إلى اجتهادٍ من أهلِ العِلْمِ لإجلاءِ وجهِ الحقيقةِ فيه لأنَّ عَصْرَنا الحديثَ يحتاجُ إلى هذهِ المسألةِ فنحنُ على الرغمِ من تيسيرِ وسائلِ الاتصالِ بِشَكْلٍ

(١) فيصل التفرقة بين الكفر والزندقة ص ١٥٥ ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ج١ ص ١٥٥ مكتبة الجندي القاهرة بدون تاريخ، وقارن كتاب الشفا للقاضى عياض ج٢ ص ٢٣٥، دار الفكر بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٢) فيصل التفرقة ص ١٥٥.

(٣) السابق ص ١٥٥.

لم تعرفْهُ البشريةُ من قبلُ إلَّا أنَّ الغالبيةَ الساحقةَ مِنْ أهلِ الأرضِ لا تَعْرِفُ الإسلامَ ونبيَّ الإسلام إلَّا بشكلٍ مُشوَّهٍ ومَبْتُورٍ.

وهذا يَجْعَلُنا نتساءلُ: من المسئولُ عَنْ هذا؟ هل نحنُ أمَّةُ الإسلامِ أم رؤساءُ الكُفْرِ في العالمِ الذين يُهِمُّهُمْ استمرارُ هذا الوضعِ السيئِ؛ بل ويُنْفِقُونَ الملايينَ مِنْ أجلِ حَجْبِ النَّاسِ عَنِ الدينِ الإسلاميِّ الحنيفِ بما يحملُ من عقيدةٍ نقيَّةٍ وقيم خالدةٍ؟، ثُمَّ هل هؤلاءِ الذين وَصَلَتْ إليهم دعوةُ الإسلامِ مُشوَّهَةً مَعْذُورُونَ عندَ اللَّهِ كأنَّهُم بمثابةِ الجُهَّالِ الذين لم تَبْلغهُمْ دعوةُ الإسلامِ؟.

على العُمُومِ فقد فَتَحَ الغزاليُّ بابَ الاجتهادِ فيه ويحتاجُ الأمرُ إلى جلاءٍ أكثرَ وجهودٍ أوفرَ، وقد ظَهَرَتْ الفروقُ بين الغزاليِّ وبينَ الجاحظِ وأبى ثمامةَ في المسألةِ، أمَّا اتهامُ مَنْ يعتقدُ هذا الاعتقادَ بالكفرِ لأنَّهُ خالفَ صريحَ القرآنِ وإجماعَ المسلمينَ والمعلومَ ضرورةً من الإسلام كما ذَهَبَ القاضي عِياضُ وأبو بكرٍ بن العربيِّ[1] وهذا لا غُبارَ عليه، ولكنْ أظَنُّ أنَّ الغزاليَّ قد خرجَ من دائرةِ الاتهامِ بهذا التفصيلِ السابقِ لأنَّ النصوصَ والإجماعَ لا تنطبقُ صراحةً إلَّا على الصِنْفِ الذي اتَّفَقَ فيه الغزاليُّ مع علماءِ الإسلامِ على تكفيرِه، والجهالُ الذين لم يبلغْهُمْ الإسلامُ تُوجَدُ نصوصٌ أُخْرَى قد تكونُ مانعةً مِنْ إدخالِهم في صِنْفِ العالِمِينَ المكذِّبِينَ.

ويمكنُ أن يُقال: أنَّ الجاحظَ وأبا ثُمامةَ لا ينطبقُ عليهم الحُكْمُ السالِفُ لاحتمالِ وجُودِ تفصيلٍ عندَهُمْ يُشْبِهُ تفصيلَ الغزاليِّ.

٢ ـ موقف بعض الخوارج:

الإسلامُ هو الرسالةُ الخاتِمَةُ؛ ورسولُ الإسلامِ محمدٌ ﷺ هو خاتَمُ الأنبياءِ والمرسلينَ ولا نبيَّ بعدَهُ والناسُ جميعًا مُكلَّفُونَ مخاطَبُون بهذه الشريعةِ الربَّانيَّةِ الحكيمةِ التي فيها سعادةُ البَشَرِ في الدنْيا والآخرةِ.

يقولُ الحقُّ ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ

(١) راجع الشفا ج ٢ ص ٢٣٥.

﴿وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[(١)] (فهذا خطابٌ عامٌ لجميعِ البَشَرِ)[(٢)] يحملُهُ الرسولُ الأُمِّيُّ محمدٌ ﷺ إلى النَّاسِ كافَّةً مِنَ العربِ وغيرِهم بأنَّهُ رسولُ اللَّهِ إليهِمْ جميعًا بلا استثناءٍ وهذا مصداقٌ لقولِه ـ **تعالى** ـ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٣)].

وكذلكَ قولُه ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾[(٤)] وهو يشملُ كلَّ مخلوقٍ مُكَلَّفٍ مِنْ عُقلاءِ الإنْسِ والجنِّ، فالشرائعُ التي جاءَ بها الإسلامُ لازمةٌ لكلِّ البَشَرِ مِنْ لدن نُزُولِها إلى يومِ القيامةِ.

فهلْ معنى ذلكَ أنَّهُ (مِنْ حينِ بِعثَةِ النَّبيِّ ﷺ يلزمُ مَنْ في أقاصِي الأرضِ وأدْناها الإيمانُ به ومعرفةُ شرائِعِهِ، فإنْ ماتُوا في ذلك الحالِ ماتُوا كفَّارًا من أهلِ النَّارِ)[(٥)] كما هو قولُ طائفةٍ مِنَ الخوارجِ، أي: يتَساوَى الناسُ جميعًا؛ مَنْ بَلَغَتْهُ الدعوةُ وأُقيمتْ عليه الحُجَّةُ فكذَّبَ، ومَنْ لا يَدْرِي شيئًا عن شرائعِ الإسلامِ؛ الكلُّ في نارِ جهنَّمَ خالدًا مُخلَّدًا فيها ؟.

● **التعليقُ:**

لا شكَّ أنَّ القولَ بمحاسبةِ الناسِ جميعًا على الإسلامِ؛ سواءٌ أبلغتْهُ الدعوةُ أمْ لمْ تَبْلُغْهُ فيه أمران أولًا: المخالفةُ للنصوصِ التى تَنْفِي العذابَ، عَمَّنْ لمْ تَبْلُغْهُ دعوةُ الرسُلِ ـ وقد سَبَقَ ذِكْرُها. والثاني: أنَّ رحمةَ اللَّهِ اقتضتْ أنَّهُ ـ سبحانه وتعالى ـ لا يُكَلِّفُ البشرَ إلَّا ما يطيقونَ قالَ ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾[(٦)]

---

(١) الأعراف ١٥٨.
(٢) تفسير المنار ج ٩ ص ٢٥٥.
(٣) سبأ ٢٨.
(٤) الأنبياء ١٠٧.
(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٤ ص ٥١.
(٦) البقرة ٢٨٦.

وكذلكَ مِنَ المعلومِ لنا جميعًا أنَّ الناسَ لا يُمْكِنَهُمْ معرفةُ الغَيْبِ[1] ولهذا لَمْ يُكَلفْهُمْ ربُّهمْ ما لا يُمْكِنُهُمْ معرفَتُهُ وبالتَّالي لا يحاسبُهُمْ عليهِ. ويقولُ ربُّنا ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[2] (أي: أُنْذِرُ به كلَّ مَنْ بَلَغَهُ مِنَ الثَّقَلَيْنِ)[3] نَعَمْ، الناسُ كُلِّفُوا شرائعَ الإسلامِ وهم يُطيقُونها ولكنَّهُمْ ـ كما يقولُ ابنُ حَزْمٍ: (مُعذَّبونَ بمغيبِ ذلك عَنْهُمْ ولم يُكَلَّفُوا ذلكَ تكليفًا يُعذَّبُونَ به إنْ لم يفعلُوه؛ وإنَّما كُلِّفُوا تكليفَ مَنْ لا يُعذَّبُونَ حتَّى يَبْلُغَهُمْ)[4].

فالتكليفُ واقعٌ على جميعِ الخلْقِ برسالةِ الإسلامِ؛ وكُلٌّ مَنْ لا يَدِينُ بالإسلامِ فَهُوَ كافرٌ مِنْ أهلِ النارِ على العمومِ ولكنْ على وَجْهِ الخُصوصِ فَكُلُّ فَرْدٍ لا يُعذِّبُه اللَّهُ إلا بعدَ وصولِ خبرِ الرسالةِ إلى سَمْعِهِ فيُحَرِّكُ داعيةَ الطَّلَبِ داخلَ كَيْنُونَتِهِ فتتحركُ إرادتُهُ وتنبعثُ هِمَّتُهُ للسعيِّ إلى نجاتِه في الآخرةِ وسعادتِه في الدنْيا أيضًا.

٣ ـ مَوْقِفُ المحدِّثِينَ والفقهاءِ والمتَكلِّمِينَ:

هذا الموقفُ لأكثرِ علماءِ الإسلامِ مِنَ المُحدِّثِينَ والفقهاءِ والمُتَكلِّمِينَ، ولكنَّنا سنختارُ اثنين مِنْ هؤلاءِ العلماءِ تَكَلَّمُوا في هذهِ المسألةِ بجلاءٍ تامٍ وحُجَّةٍ واضِحَةٍ: ابنُ حَزْمٍ القُرْطبيُّ، وابنُ قَيِّمِ الجوزيَّةِ.

١ ـ ابنُ حَزْمٍ القُرْطُبِيُّ[5]:

يَرَىَ ابنُ حَزْمٍ أنَّ الرسالةَ الإسلاميةَ تلزمُ جميعَ الخلقِ وأنَّهم مُحاسَبُونَ عليها ولكنْ كُلُّ إنسانٍ بِحَسَبِ طاقتِهِ. فالقاعدةُ الإسلاميَّةُ المستمدَّةُ مِنَ القُرآنِ الكريمِ أنَّهُ ـ تعالى ـ لا يُكَلِّفُ الخلقَ إلَّا ما يُطِيقونَ.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج٤ ص ٥١.
(٢) الأنعام ١٩.
(٣) تفسير المنار ج ٩ ص ٢٥٥.
(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ص ٥١.
(٥) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد : عالم الأندلس في عصره، أحد أئمة الإسلام أشهر مؤلفاته الفصل، والمحلى، وجوامع السيرة، والإحكام،وغيرها كثير ولد في قرطبة سنة ٣٨٤هـ وتوفى ببادية لبلة في الأندلس سنة ٤٥٦هـ الأعلام ٢٥٤/٤.

وقد استدلَّ ابنُ حَزْم على تكليفِ البَشَرِ جميعًا بقولِه - تعالى -: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(١) وكذلك قوله - تعالى -: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾(٢) يقولُ ابنُ حَزْم: فأبطلَ - سبحانَهُ - أنْ يتركَ أحدًا سُدًى، والسُدَى: هو المُهْمَلُ الذي لا يُؤْمَرُ ولا يُنْهَى(٣). فَعَلَى الرغْمِ من أنَّ التكليفَ للبشرِ جميعًا برسالةِ الإسلامِ، لكنْ مَنْ لَمْ يَصِلْ إليه خَبَرُ الإسلامِ أو خَبَرُ رسولِهِ فَهُوَ (معذورٌ بجهلِهِ ومَغِيبِهِ عَنْ المعرفةِ فقط)(٤)

ولكنْ هناكَ صِنْفٌ آخرُ لا يَرَى ابنُ حَزْمٍ أَنَّهُ معذورٌ بالجهلِ؛ بَلْ هو محاسَبٌ معذَّبٌ كافرٌ مُخلَّدٌ في نَارِ جهنَّم، يقولُ ابنُ حَزْم: (وإنَّ مَنْ بَلَغَهُ ذِكْرُ النَّبيِّ ﷺ حيثُ ما كان مِنْ أقاصِي الأرضِ وأدناها ففرضٌ عليه البحثُ عنه فإذا وَصَلَ إلى ما معه خَبَرُهُ فالَّذِي يجبُ عليهِ في تلكَ اللحظةِ كما يذهبُ ابنُ حزمٍ (التصديقُ بِهِ واتِّباعُهُ وطَلَبُ الدينِ اللازمِ له)(٥).

ولَمْ يَكْتَفِ أبو مُحَمَّدٍ بذلك بَلْ إذا اقتضَى الأمرُ هَجَرَ الوطَنَ فلا يَتَوانَى المُكَلَّفُ في ذلك لأنَّ الخَطْبَ عظيمٌ إنْ لَمْ يَفْعَلْ ذلكَ فالحكمُ بالكفرِ في الدنْيا ينتظِرُهُ والخلودُ في نارِ جَهنَّمَ يستحقُّهُ فالفَيْصَلُ في القضيةِ كلِّها سماعُ خبرِ الرسولِ ﷺ؛ ووَصَلَ ذلك في جَلاءٍ إلى سَمْعِ المكلَّفِ وعقله فالحق - تبارك وتعالى - يقول: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾(٦). ويقول - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ يقولُ ابنُ حَزْم: (فَنَصَّ اللَّهُ - تعالى - على ذلك أَنَّ النذارَةَ لا تلزمُ إلَّا مَنْ بَلَغَتْهُ لا من لا تبلُغه (فقَدَ أرسلَ اللَّهُ محمَّدًا رسُولًا للناسِ جميعًا بشرطِ وصولِ

(١) الأعراف ١٥٨.
(٢) القيامة ٣٦.
(٣) الفصل ج ٤ ص ٥١.
(٤) السابق ج ٤ ص ٥١.
(٥) الفصل ج ٤ ص ٥١..
(٦) الأنعام ١٩.

النذارةِ للمُكَلَّفِ وأنَّ العَذَابَ لا يلزَمُ إلَّا بعدَ وصولِ الرسالةِ.

يقـولُ ابـنُ حَـزْم: (إنَّهُ - تعـالى - لا يُعذِّبُ أحدًا حتى يأتيهِ رسولٌ من عندِ اللَّهِ ﷻ)(١) فالعذابُ مرتفعٌ عن أولئكَ الذينَ لَمْ يَأْتِهِمْ رسولٌ لِنَخْرُجَ مِنْ ذلكَ كما يقولُ ابنُ حزم: (إنَّ مَنْ لا يَبْلُغُه الإسلامُ أصلًا فإنَّهُ لا عذابَ عليهِ)(٢)

٢ - ابنُ قَيِّمِ الجوزيَّةِ:

وعَنْ حُكْمِ جُهَّالِ الكَفَرَةِ والمُقَلِّدين لرؤسائهمْ ينقلُ ابنُ القَيِّمِ اتفاقَ المسلمينَ مِنْ لدن صَحَابةِ النَّبيِّ ﷺ ثُمَّ التابعينَ ثُمَّ أئمةِ الفقهِ والحديثِ مِنْ بَعْدِهِمْ فيقولُ: (إنَّ هؤلاءِ الجُهَّالِ كُفَّارٌ ولَمْ يَحْكُمْ بِعَدَمِ كُفْرِهِمْ إلَّا بعضُ أهلِ الكلامِ المُحْدَثِ في الإسلام)(٣)

ولعلَّ ابنَ القيِّمِ يقصدُ بأهلِ البِدَعِ ثمامةَ والجاحظَ، وقد سبقَ ذِكْرُ كلامِهما ومناقشتِهما، ويسوقُ ابنُ القيِّمِ الأدلَّةَ الشرعيَّةَ القاطعةَ التي يُؤْخَذُ مِنْها الحُكْمُ عليهم بالكُفرِ:

١ - حديثُ النبيِّ ﷺ **«مَا مِنْ مَوْلُودٍ إلا وهو يُولَدُ على الفِطْرةِ فأَبواهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ»** ووجهُ الدلالةِ أنَّ (أبويهِ يَنْقُلانِهِ عَنْ الفطرةِ إلى اليهوديَّةِ والنصرانيَّةِ والمجوسيَّةِ)(٤) وسَقَطَ أيُّ اعتبارٍ في تغييرِ الملَّةِ (غيرِ المُرَبِّى والمَنْشَأ)(٥).

٢ - وحديثُ النبيِّ ﷺ: **«إنَّ الجنَّةَ لا يَدْخُلُهَا إلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ»**(٦)، ووجْهُ الدلالةِ أنَّ هؤلاءِ الجُهَّالَ ليسُوا بمسلمِينَ فَهُمْ كَافِرُون؛ لأنَّهُم عقلاءُ مُكَلَّفونَ لم يعتقدُوا ما

(١) السابق ج ٤ ص ٤٩.

(٢) السابق نفسه.

(٣) طريق الهجرتين ص ٤١١.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) السابق.

(٦) رواه البخاري كتاب الرقاق باب ٤٥ حديث رقم ٦٥٢٨، مسلم كتاب الإيمان باب ٩٥ حديث رقم ٥٥٢، والترمذي كتاب صفة الجنة باب ١٣ حديث رقم ٢٧٤٤، والنسائي كتاب البيعة باب ١٥ حديث رقم ٤١٦٩، وابن ماجه كتاب الزهد باب ٣٤ حديث رقم ٤٢٨٣، ومسند أحمد مسند عبد الله بن مسعود حديث رقم ٣٧٣.

كُلِّفوا به مِنْ إيمانٍ وتوحيدٍ بجوارِ ما استفاضَ في القرآنِ الكريمِ في مواضعَ عديدةٍ أنَّ الجُهَّالَ والأتباعَ والمُقَلِّدَةَ في نَارِ جهنَّمَ مع رؤسائِهم حيثُ يَحْدُثُ بينَهُمْ مقارَعَةٌ ولومٌ وتوبيخٌ وبراءاتٌ ومحاجَّاتٌ، ومثالُ ذلكَ قولُه ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِى ٱلنَّارِ فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُاْ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴿٤٧﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓاْ إِنَّا كُلٌّ فِيهَآ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ ٱلْعِبَادِ ﴿٤٨﴾﴾[1]. ونظائرُ ذلك في القرآنِ الكريمِ كثيرٌ.

ولكنَّ ابنَ القَيِّمِ لا يتركُ الأمرَ هكذا على عُمومِهِ دونَ أَنْ يَفْصِلَهُ لِكَيْ يزيلَ إشكالاتٍ قد تَقَعُ في أذهانِ الناظرين. فهو يُفَرِّقُ بينَ نوعين من الجَهَلَةِ والمُقَلِّدِينَ:

١ ـ مُقَلِّدٌ جاهِلٌ تَمَكَّنَ مِنَ العلمِ ومَعرفةِ الحقِّ، فأعرَضَ عَنْهُ فهذا (مُفَرِّطٌ تارِكٌ للواجِبِ عليه لا عُذْرَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ)[2].

٢ ـ جاهِلٌ مُقَلِّدٌ لا يَتَمَكَّنُ مِنْ معرفةِ الحقِّ وعَجَزَ عن السؤالِ والعِلْمِ.

وهذا القِسْمُ الثاني نستطيعُ تقسيمَه إلى نَوْعين:

١ـ نوعٍ طالبٍ لِلْهُدَى مُؤْثِرٌ له مُحِبٌّ غيرُ قادِرٍ عليهِ ولا على طَلَبِهِ؛ لِعَدَمِ مَنْ يُرْشِدُهُ فهذا حُكْمُهُ حُكْمُ أهلِ الفتراتِ، ومَنْ لَمْ تبلغْهُ الدعوةُ[3] وقدْ سَبَقَ بيانُ أنَّهم مِمَّنْ رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُم العذابَ.

٢ـ نوعٍ راضٍ بما هُوَ عليه لا يُؤْثِرُ غَيرَه ولا تطلبُ نفسُهُ سواهُ[4] لا شكَّ أنَّ هذا غيرُ ذلك.

ولكنَّنا في هذا النوعِ الثاني نَحْكُمُ على وَجْهِ الإجمالِ بأنَّ اللَّهَ لا يُعذِّبُ إلَّا بَعْدَ وصُولِ حُجَّةِ الرسالةِ إليهِمْ أمَّا فلانٌ بعَيْنِهِ من الناسِ، فهذا مرجِعُهُ إلى اللَّهِ ـ تعالى ـ وكأنَّ ابنُ القيِّمِ يُريدُ أَنْ يقولَ لنا أنَّ القاعدةَ الإجماليَّةَ الَّتي ينبغي على كُلِّ مسلمٍ

(١) غافر ٤٧.
(٢) طريق الهجرتين ص ٤١٢.
(٣) السابق.
(٤) السابق.

أَنْ يعتقدَها أنَّ اللَّه لا يُعَذِّبُ أحدًا إلَّا بعدَ وصولِ الحُجَّةِ الرساليَّةِ إلى مَسَامِعِ المكلَّفِينَ؛ أمَّا مُكَلَّفٌ بِعيْنِهِ هل هُو مِنْ أهلِ الجنَّةِ أو مِنْ أهلِ النَّارِ فهذا متروكٌ لعلمِ اللَّهِ وحُكْمِهِ.

وإنْ كانَ ابنُ القيِّم يُذَكِّرُنا بأساسٍ عَقَديٍّ متينٍ هو أنَّ كُلَّ ما لا يدينُ بالإسلامِ فَهُوَ كافِرٌ؛ يقولُ: (الواجِبُ على العبدِ أنْ يَعْتَقِدَ أنَّ كُلَّ مَنْ دانَ بدينٍ غيرِ دينِ الإسلامِ فَهُوَ كافِرٌ)[1] فالقاعدةُ الإجماليةُ غيرُ التفصيلِ المتعلِّقِ بأحوالِ كُلِّ شَخْصٍ على حِدَه.

وأظنُّ أنَّ ابنَ القيِّمِ هنا قريبٌ مِنَ الغزاليِّ في تَفْصِيلِهِ إلَّا أنَّ ابنَ القيِّمِ أكثرُ دِقَّةً وتحديدًا للمسألةِ فَسَلِمَ مِنَ النَّقْدِ الذي تعرَّضَ له أبو حامدٍ.

● **ومِمَّا سَبَقَ يَتَبَيَّنُ لنا:**

١ـ أنَّ الكُفَّارَ الجُهَّالَ الذين لَمْ يتمكنُوا من العِلْمِ بالإسلامِ قد رُفِعَ العذابُ عَنْهُمْ في الآخِرَةِ على الرغْمِ مِنَ الحُكْمِ عليهِمْ بالكُفْرِ في الدنْيا إجمالًا.

٢ـ هناكَ فَرقٌ بينَ العُمومِ والتعيُّنِ، فالعذابُ مُرْتَفِعٌ عَنْ كُلِّ مَنْ لَمْ يصلْهُمْ خَبَرُ الرسولِ، أمَّا التعيُّنُ فَمَوْكُولٌ إلى اللَّهِ ـ تعالى ـ.

٣ـ هذِهِ الأحكامُ السابقةُ لا تَنْطَبِقُ على مَنْ رَضِيَ باللَّهِ ربًّا وبالإسلامِ دينًا وبمحمدٍ رسولًا؛ ثمَّ وَقَعَ في اعتقادٍ أو فعلٍ كُفْرِيٍّ جهلًا؛ فقد مالَ بعضُ المؤلِّفين الذين كَتَبُوا في عَدَمِ العُذْرِ بالجهلِ[2] بأنَّ هؤلاءِ يُحْكَمُ عليهم بالكُفْرِ في الدنْيا والعذابِ مُرْتَفِعٌ عنهم في الآخرةِ.

وهذا الرأيُ جاءَ نتيجةَ الخلْطِ بينَ الأحكامِ المتعلِّقَةِ بالمسلمينَ والأحكامِ المتعلِّقَةِ بالكُفَّارِ الأصليينَ الذين لم يدخلُوا في الإسلامِ.

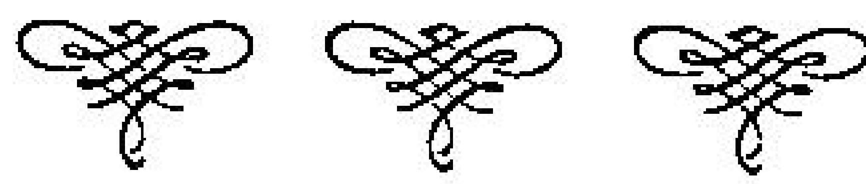
فهؤلاءِ محكومٌ عليهم بالكُفْرِ بِحُكْمِ الديارِ والأقوالِ والأفعالِ والاعتقاداتِ وليسَ لهم أقوالٌ أو اعتقاداتٌ تَشْهَدُ بإسلامِهِم. أمَّا المسلمُ الواقعُ في الأقوالِ

(١) طريق الهجرتين ص ٤١٣.
(٢) راجع كتاب العذر بالجهل بدعة الخلف.

والأفعالِ الكُفْرِيَّةِ دونَ عِلْمٍ فإنَّهُ لا يُحْكَمُ عليه بِكُفْرٍ حتَّى تُقَامَ عليه الحُجَّةُ. يقولُ ابنُ تيميةَ: (لا يُكَفِّرُ العلماءُ مَنْ استحلَّ شيئًا من المحرَّماتِ لِقُرْبِ عهدِهِ بالإسلامِ أو لِنَشْأَتِهِ ببادِيَةٍ بعيدةٍ؛ فإنَّ حُكْمَ الكُفْرِ لا يكونُ إلَّا بعدَ بُلوغِ الرسالةِ؛ وكثيرٌ مِنْ هؤلاءِ قدْ لا تكونُ بَلَغَتْهُ النصوصُ المخالفةُ لما يراهُ ولا يعلَمُ أنَّ الرسولَ بُعِثَ بذلك)[1]

وهناك شُبْهَةٌ أُثِيرَتْ في كتاباتِ هؤلاءِ بأنَّنا إذا عَذَرْنَا المسلمَ إذا وقعَ في فعلٍ أو قولٍ كُفْرِيٍّ فيلزمُنا أنْ نعذرَ غيرَ المسلمِ في اعتقادِهِ الكُفْرِيِّ؛ ولكنَّني وجدتُ ابنَ حَزْمٍ يجيبُ عنها بجلاءٍ تامٍّ بأنَّ العُذْرَ وعَدَمَ العُذْرِ أمرٌ شَرْعِيٌّ ليسَ مِنْ عنديَّاتِ أنفسِنَا فهناك أدلَّةٌ على أنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ قد عَذَرَ المسلمَ؛ والأدلَّةُ تشهدُ بأنَّ الحقَّ ـ تعالى ـ لم يَعْذُرْ غيرَ المسلمِ. لأنَّ القاعدةَ الأساسَ عندَ ابنِ حَزْمٍ وغيرِه (أنَّ مَنْ ثَبَتَ له عقدُ الإسلامِ فإنَّهُ لا يزولُ عنه إلا بنصٍّ أو إجماعٍ أمَّا الدعوةُ والافتراءُ فلا)[2]

فالأصلُ في أصحابِ الشهادتينِ هو الإسلامُ ولا يخرجونَ منه إلَّا بِنَقْضِ ما دَخَلُوا به. فهؤلاءِ الكُتَّابِ قدْ يستشهدونَ بكلامِ العلماءِ ولكنْ في غيرِ مَوْضِعِهِ فكلامُ العلماءِ عن المسلمينَ غيرُ كلامِهِمْ عن الكُفَّارِ.



(١) مجموع الفتاوى ج ٢٨ ص ٥٠١.
(٢) الفصل ج ٤ ص ١٣٨.

الخاتمة

● **لعلَّ أهمَ ما في البحثِ من نتائج ما يلي:**

١ـ الفطرةُ من حُجَجِ اللَّهِ على العبادِ وهى الميثاقُ الذى أَخَذَهُ اللَّهُ على عبادِهِ في عالَمِ الذَّرِ فأقرُّوا بربوبيَّتِهِ ـ سبحانَهُ وتعالى ـ ولكنَّ العبادَ مِنْهُمْ مَنْ سَارَ على مُقْتَضى هذا الميثاقِ ومِنْهُمْ من بدَّلَ وغيَّرَ، ومَعَ ذلك فاللَّهُ ـ تبارك وتعالى ـ مِنْ رَحْمَتِهِ بعبادِهِ ـ مَعَ وضوحِ حُجِيَّةِ هذا الميثاقِ لم يجعلْ له تأثيرًا في الأحكامِ الدنيويَّةِ ولا الأحكامِ المُتَعلِّقَةِ بالآخِرَةِ من النعيم والعذابِ.

٢ـ العقلُ مِنْحةٌ إلهيةٌ أعطاها اللَّهُ عَجَّلَ للبَشَرِ ويُعَدُّ مِنْ أعظمِ أسبابِ السعادةِ في الدنيا والآخرةِ والقرآنُ الكريمُ دلَّ على ذلكَ في كثيرٍ من آياتِه فعندَ حديثِه عن العقلِ نَجِدَهُ يذكُرُ آثارَهُ ويدعُو البَشَرَ للعملِ بأحكامِهِ؛ وهو كذلكَ مِنَ الحُجَجِ المعتبَرةِ ولكنْ لا يجبُ به شيءٌ منفردًا إنما الإيجابُ يأتي عَنْ طريقِ الشرعِ الشريفِ.

٣ـ فَعَلى الرغْمِ من الحُجَجِ العديدةِ المبْثُوثَةِ في الآفاقِ وفى نفوسِ البَشَرِ فإنَّ اللَّهَ ـ تباركَ وتعالىَ ـ رَحِمَ البَشَرَ الرحمةَ الواسعةَ فأرسَلَ الرُسلَ إليهم ليكونُوا فَيْصَلَ التفْرِقَةِ بينَ الإيمانِ والكفرِ والنعيمِ والعذابِ.

٤ـ الإيمانُ ليس مجرَّدَ تصديقٍ باطنيٍّ لا أَثَرَ له في حياةِ الفَرْدِ العمليَّةِ ولا مُجرَّدَ لفظٍ تقولُه ألسنتُنا وإنَّما الإيمانُ خضوعٌ قلبيٌّ وانقيادٌ ظاهريٌّ وعملٌ مُتواصِلٌ؛ فهو عقيدةٌ ثابِتَةٌ تُؤَثِّرُ في مَجْرَى حياةِ الفرْدِ والمجتمعِ وليس معنى ذلك تكفيرَ أهلِ الكبائرِ وإخراجِهم من زُمْرَةِ المسلمين.

٥ـ هناك علاقةٌ بين الإيمانِ والإسلامِ إذا ذُكِرَ كُلٌّ منهما منفردًا دلَّ على الآخرِ؛ وإذا ذُكِرَا معًا دلَّ الإيمانُ على الاعتقادِ القلبيِّ ودلَّ الإسلامُ على الأحكامِ الظاهرةِ وبهذا الأمرِ يمكنُ إعمالُ جميعِ الأدلَّةِ بلا حاجةٍ إلى تأويلاتٍ؛ ولا شَكَّ أنَّ الإعمالَ أَوْلَى من الإهمالِ.

٦ـ هناك فروقٌ بين مُصْطَلَحَيِّ الكفرِ والشركِ؛ وهناك علاقةٌ بينهُما؛ ولكنَّ

القرآنَ الكريمَ استخدمَهُمَا باعتبارِ المَآلِ في الدُّنْيا والآخرةِ بمعنىً واحدٍ.

٧- اتَّضَحَ الفرْقُ بين الحكْمِ العامِّ بالتكفيرِ؛ فهذا في غَالِبِ الأمرِ يَنْصَبُّ على الأقوالِ والأفعالِ، أمَّا تكفيرُ الأشخاصِ المُعَيَّنِينَ فيحتاجُ الأمرُ فيهِمْ إلى تطبيقِ الشروطِ تطبيقًا صحيحًا والتأكُّدِ من انتفاءِ الموانِعِ التى تَمْنَعُ الحكْمَ بالكفرِ عليهم ولا شكَّ أنَّ هذا لا يصلُحُ إلَّا لِمَنْ له قُدْرَةٌ على فَهْمِ الكتابِ والسُّنَّةِ الفَهْمَ الصحيحَ ولديهِ مَقْدِرَةٌ على حُسْنِ التطبيقِ لواقِعِ هؤلاءِ الأشخاصِ.

٨- الإسلامُ شدَّدَ تشديدًا عظيمًا في تكفيرِ المُعَيَّنِ لِدَرَجَةِ أنَّ نُصوصًا كثيرةً تدُورُ في مُعْظَمِها حولَ التنفيرِ الشديدِ والوعيدِ الأكيدِ لمَنْ يواجِهُ أخَاهُ بكلمةِ الكفرِ لما يَتَرَتَّبُ عليها من آثارٍ سيئةٍ في المجتمعِ الإسلاميِّ.

٩- قضيةُ العُذْرِ بالجهلِ ترتبطُ ارتباطًا وثيقًا بقضيةِ تكفيرِ المُعَيَّنِ فكلُّ الاتجاهاتِ التى ترفضُ عُذْرَ المسلمِ بالجهلِ يغلبُ عليها الميلُ إلى التكفيرِ.

١٠- جَمْعٌ عظيمٌ من جماهيرِ علماءِ المسلمينَ من المحدِّثين والفقهاءِ لا تُفرِّقُ في قضيَّةِ العُذْرِ بينَ أصولِ الدينِ وفروعِهِ.

١١- أولُ مَنْ بدأَ التفريقَ بالعذرِ بينَ أصلِ الدينِ وفروعِهِ بعضُ الخوارجِ فَهُمْ في أغلبِهِم لا يَعْذُرونَ بالجهلِ مُطلقًا لا في الأصولِ ولا في الفروعِ وفِرْقَةُ النَّجِدَاتِ مِنْهُم هي التي عَذَرَتْ في الفروعِ ولَمْ تَعْذُرْ في الأصولِ وسارَ خَلْفَهُمْ المعتزلةُ ونهجَ نهجَ المعتزلةِ بعضُ المتكلمينَ والفقهاءِ.

١٢- أصلُ الدينِ عندَ مُعْظَمِ المُتَكلِّمين يعنى: معرفةَ اللَّهِ - تعالى - وهيَ كما سَبَقَ أمرٌ فطريٌّ أو نَظَريٌّ عَقْليٌّ فإذاً قالُوا لا عُذْرَ بالجهلِ فيهِ فالأمرُ قريبٌ وذلك لسببين:

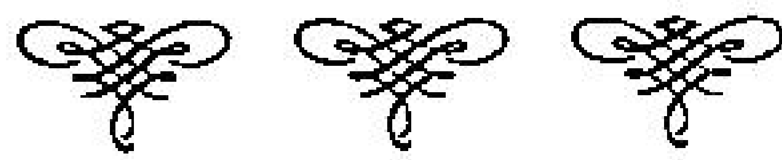
أ - لا تكليفَ شرعيَّ بمجرَّدِ المعرفةِ باللَّهِ.

ب - الأمورُ الفطريَّةُ والعقليَّةُ يشتركُ جميعُ البَشَرِ فيها.

١٣- كثيرٌ من العلماءِ قالَ بنجاةِ أهلِ الفترةِ وكثيرٌ مِنْهُمْ قالَ بامتحانهم؛ ولا تعارُضَ بينَ القولِ بنجاةِ أهلِ الفترةِ وبينَ القولِ بامتحانهم في عَرَصَاتِ القيامَةِ، فالقولُ الأولُ للمجموعِ، والثاني لمعرفةِ أصحابِ القلوبِ المريضةِ.

١٤- وثَبَتَ بإجماعِ علماءِ الإسلامِ جميعًا أَنَّهُ لا عُذْرَ بالجهلِ لغيرِ المسلمِ إجماعًا؛ ولم يخالفْ هذا الإجماعَ إلَّا قلَّةٌ نادرةٌ.

١٥- مِنْ رحمةِ اللَّهِ - تعالى - بالبشرِ أَنَّهُ - سُبحانَهُ وتعالى - لا يُحَاسِبُ الناسَ إلَّا بعدَ وُصُولِ الرسالةِ إلى مسامِعِهِمْ ولذلك فالكفَّارُ الذين لم يَصِلْهُمْ خَبَرُ الرسولِ يُلحَقُونَ بأهلِ الفترةِ في العُذْرِ.



فهرس المصادر والمراجع

* **الإبهاج شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول:** للقاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٦٨٥هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

* **أحكام أهل الذمة:** تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) ـ المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ تحقيق الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

* **الإحكام في أصول الأحكام:** تأليف الإمام المحدث الفقيه المجتهد أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي ـ المتوفى سنة ٤٥٦هـ ـ نشر بعناية الأستاذ زكريا علي يوسف ـ مطبعة العاصمة القاهرة ـ بدون تاريخ ـ وقد رجعت في بعض المواضع إلى النسخة التي حققها الأستاذ الدكتور إحسان عباس ـ منشورات دار الآفاق بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

* **إحياء علوم الدين:** تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي ـ المتوفى سنة ٥٠٥هـ ـ دار الريان للتراث ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

* **أدب الدنيا والدين:** تأليف الإمام أبي الحسن على بن محمد بن حبيب البصري الماوردي ـ المتوفى سنة ٤٥٠هـ ـ تحقيق الأستاذ محمد فتحي أبو بكر ـ دار الريان للتراث ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨م.

* **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول:** تأليف الإمام المجتهد الفقيه

المفسر محمد بن على الشوكاني اليمني الصنعاني ـ المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ـ مكتبة ومطبعة مصطفي الحلبي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٣٥٦هـ ١٩٣٧ م.

* **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:** تأليف إمام الحرمين شيخ الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد اللَّه ابن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري ـ المتوفى سنة ٤٧٨هـ ـ تحقيق الأستاذ أسعد تميم ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **أساس البلاغة:** تأليف الإمام العلامة اللغوي الأديب المفسر المتكلم جار اللَّه محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري ـ من أئمة المعتزلة ـ المتوفى ٥٣٨هـ ـ دار الشعب ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **أسس الفلسفة:** تأليف الأستاذ الدكتور توفيق الطويل ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ سنة ١٩٨٥م.

* **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية:** تأليف الأستاذ الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل ـ دار الفكر العربى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٨ م.

* **أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح:** تأليف مجموعة من علماء اللاهوت النصارى ـ إشراف جون هك ـ تعريب الأستاذ الدكتور نبيل صبحي ـ دار القلم ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م.

* **أصول الدين:** تأليف الإمام أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي ـ من أئمة الأشاعرة ـ المتوفى سنة ٤٢٩هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠١هـ ١٩٨١ م.

* **أصول الفقه الإسلامي:** تأليف الأستاذ الدكتور زكي الدين شعبان ـ منشورات جامعة قار يونس ـ بنغازي ـ ليبيا ـ الطبعة السادسة ـ ١٩٩٥م.

* **أصول الفقه:** تأليف الإمام الشيخ محمد أبي زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٨٥م.

* **الأصول والفروع**: تأليف الإمام المحدث الفقيه المجتهد أبي عبد الله محمد ابن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي ـ المتوفى سنة ٤٥٦هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور عاطف العراقي والأستاذة الدكتورة سهير فضل الله والأستاذ الدكتور إبراهيم هلال ـ دار النهضة العربية ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٨ م.

* **إلجام العوام عن علم الكلام**: تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد ابن محمد الطوسي الغزالي ـ المتوفى سنة ٥٠٥هـ ـ منشورة ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي ج ٢ ـ مكتبة الجندي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م.

* **الإنسان والعقل**: تأليف الأستاذ الدكتور نايف معروف ـ دار سبل الرشاد ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

* **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**: تأليف القاضي أبى بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري ـ المتوفى سنة٤٠٣هـ ـ من أئمة الأشاعرة ـ تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

* **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق**: تأليف الإمام أبى عبد الله محمد بن المرتضي اليماني المشهور بابن الوزير ـ من مجتهدي المذهب الزيدي ـ المتوفى سنة ٨٤٠هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

* **الإيمان**: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ تحقيق الأستاذ هاشم محمد الشاذلي ـ دار الحديث ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ م.

* **ابن تيمية السلفي في نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة**: تأليف الأستاذ الدكتور محمد خليل هراس ـ الطبعة الثانية ـ ـ مكتبة الصحابة ـ طنطا ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* **ابن سينا بين الدين والفلسفة:** تأليف الأستاذ الدكتور حمودة غرابة ـ طبعة مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة.

* **الاستقامة:** تأليف الشيخ أبي سعيد محمد بن سعيد الكرمي ـ من علماء المذهب الإباضي ـ طبعة وزارة التراث القومي والثقافة ـ سلطنة عمان ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

* **الاعتصام:** تأليف الإمام المحقق الأصولي النظار أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي ـ المتوفى سنة ٧٩٠هـ ـ تحقيق الأستاذ أحمد عبد الشافي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

* **الاعتقاد على مذهب السَلَفِ أهل السنة والجماعة:** تأليف الإمام الحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ـ المتوفى سنة ٤٥٨هـ ـ مكتبة السلام العالمية ـ بدون تاريخ ـ وطبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

* **بحث في الفطرة:** تأليف الأستاذ الدكتور أحمد فرحات ـ دار البشير ـ دمشق ١٩٨٥م.

* **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور موسى سليمان الدويس ـ مكتبة العلوم والحكم ـ المدينة المنورة ١٤٠٨هـ.

* **بيان الشرع:** تأليف الشيخ محمد بن إبراهيم الكندي ـ من علماء المذهب الإباضي ـ طبعة وزارة الإرشاد القومي والثقافي ـ سلطنة عمان ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.

* **تاريخ الفلسفة في الإسلام:** تأليف دى بور ـ مستشرق ألماني ـ ترجمة وتعليق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٩٥٤م.

* **تاريخ المذاهب الإسلامية:** تأليف العلامة الشيخ محمد أبي زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٩٦م

* **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الهالكين:** تأليف الإمام الكبير حجة المتكلمين المفسر النظار أبي المظفر عماد الدين شاهفور بن طاهر بن محمد بن علي الداودي الأسفراييني الشافعي ـ المتوفى سنة ٤٧١ هـ ـ تحقيق العلامة المحدث صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري ـ نشر بعناية[١٠]ونشر السيد عزت العطار الحسيني ـ مطبعة الأنوار ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٥٩هـ ١٩٤٠م.

* **تجديد الفكر الديني في الإسلام:** تأليف الدكتور محمد إقبال ـ المفكر والفيلسوف الإسلامي الكبير ـ ترجمة عباس محمود ـ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٩٦٨م.

* **تجريد التمهيد:** تأليف الإمام الحافظ الكبير أبي عمر يوسف ابن عبد البر النميري الأندلسي ـ المتوفى سنة ٤٦٣هـ ـ وهو اختصار لكتاب التمهيد لنفس المؤلف ـ بيروت ـ سنة ١٩٨٥م

* **تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد:** المتن تأليف الشيخ الإمام أبي الأمداد برهان الدين إبراهيم حسن بن علي بن عبد القدوس المالكي اللقاني ـ المتوفى سنة ١٠٤١هـ ـ والشرح تأليف الشيخ العلامة إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري ـ شيخ الأزهر ـ المتوفى سنة ١٢٧٧هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

* **تحقيق كلمة الإخلاص:** تأليف الإمام الحافظ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب الحنبلي ـ المتوفى سنة ٧٩٥هـ ـ تحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور أسامة عبد العظيم ـ دار الفتح ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٨ هـ ١٩٨٧م.

* **التعريفات:** تأليف الشيخ العلامة علي بن محمد بن علي الجرجاني اللغوي

والفليسوف المتكلم ـ المتوفى سنة ٨١٦هـ ـ تحقيق الأستاذ إبراهيم الإبياري ـ دار الريان للتراث ـ القاهرة ـ ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣م.

* **تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل:** تأليف إمام المحققين وقدوة المدققين القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي ـ المتوفى سنة ٧٩١هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

* **تفسير السعدي:** تأليف الشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٩٩ م.

* **جامع البيان في تفسير آي القرآن:** تأليف الإمام الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ـ المتوفى سنة ٣١٠ هـ ـ طبعة بولاق ـ القاهرة ـ تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥ م.

* **تفسير القرآن العظيم:** تأليف الإمام الحافظ أبي الفدا عماد الدين بن عمر بن كثير الدمشقي ـ المتوفى سنة ٧٧٤هـ ـ تحقيق الأساتذة: عبد العزيز غنيم محمد أحمد عاشور، محمد إبراهيم البنا ـ دار الشعب ـ بدون تاريخ.

* **تفسير القرآن الحكيم المسمى بتفسير المنار:** تأليف الشيخ العلامة السيد محمد رشيد بن علي رضا ـ المتوفى ١٣٥٤هـ ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٣م.

* **التفكير فريضة إسلامية:** تأليف الأديب المفكر الكبير الأستاذ عباس محمود العقاد ـ المتوفى سنة ١٩٦٣م ـ مكتبة الأسرة ـ القاهرة ـ ١٩٩٩م.

* **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة:** تأليف الإمام المحقق الأصولي المتكلم الأشعري الكبير أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني ـ تحقيق الأستاذ محمود محمد الخضيري والأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٣٦٦هـ ١٩٤٧ م.

* **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد:** تأليف الإمام الحافظ الكبير أبي

عمر يوسف ابن عبد البر النميري الأندلسي ـ المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ـ تحقيق الشيخ مصطفي بن محمد بن أحمد العلوي، و الشيخ محمد عبد الكريم ـ طبعة المغرب ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م ـ وتصوير مؤسسة قرطبة ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع:** تأليف الإمام المحدث الفقيه أبي الحسين الملطي الشافعي ـ تحقيق فضيلة الأستاذ المحقق الكبير محمد زاهد الكوثري ـ الطبعة الأولى ـ المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة ـ ١٤١٨هـ١٩٩٧م.

* **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة:** تأليف الإمام المحدث أبي الحسن على بن محمد بن عراق الكتاني ـ المتوفى سنة ٩٦٣هـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠١هـ ١٩٨١م.

* **كتاب التوحيد:** تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي ـ المتوفى سنة ٣٣٣هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور فتح اللّه خليف ـ دار الجامعات المصرية ـ الإسكندرية ـ بدون تاريخ.

* **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم:** تأليف الإمام الحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥ هـ ـ مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي ـ القاهرة ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م.

* **الجامع لأحكام القرآن الكريم:** تأليف الإمام شمس الدين أبي عبد اللّه محمد ابن أحمد الأنصاري القرطبي المالكي ـ المتوفى سنة ٧٦١هـ ـ دار الغد العربي ـ القاهرة ـ ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

* **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ تحقيق الأستاذ على صبح السيد المدني ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **الجواب المفيد في حكم جاهل التوحيد:** تأليف أبي عبد اللَّه بن عبد الرحمن ابن عبد الحميد ـ كاتب معاصر قد أخفى اسمه ـ مطبعة المدني بدون تاريخ.

* **حاشية الدسوقى على شرح أم البراهين للسنوسى:** تأليف الشيخ العلامة المحقق محمد بن عرفة الدسوقى ـ المتوفى سنة ١٢٣٠هـ ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى ـ القاهرة ـ ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م

* **كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال:** تأليف الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي ـ المتوفى سنة ٦٨٣هـ ـ دار الفكر ـ بدون تاريخ.

* **حاشية العلامة البناني على متن جمع الجوامع:** تأليف العلامة المحقق أبي زيد عبد الرحمن ابن جاد اللَّه البناني المالكي ـ المتوفى سنة ١١٩٨هـ ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥ ١٩٩٥ م.

* **حاشية على نهاية السول للأسنوي:** تأليف العلامة المحقق محمد بخيت بن حسين الحنفي ـ المتوفى سنة ١٣٥٤م ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

* **حجة اللَّه البالغة:** تأليف الشيخ المحدث الحكيم ولي اللَّه شاه أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي ـ المتوفى سنة ١١٧هـ ـ دار التراث ـ القاهرة ـ ١٣٥٥ هـ.

* **كتاب الحدود:** تأليف الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي القرطبي المالكي ـ المتوفى سنة ٤٧٤ هـ ـ تحقيق الدكتور نزيه حماد مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٣٩٢ هـ ١٩٧٣ م.

* **الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد:** تأليف سيف الدين بن يحيى (حفيد السعد التفتازانى) دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

* **درء تعارض العقل والنقل:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم ـ دار الكنوز الأدبية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **دراسات إسلامية في الأصول الإباضية:** تأليف الشيخ بكير بن سعيد أعوشت ـ الطبعة الثانية ـ سلطنة عمان.

* **دراسات في الفكر الإسلامي الحديث:** تأليف الأستاذ الدكتور عبد المقصود عبد الغني ـ مكتبة العروبة ـ الكويت ـ ١٩٩٠م.

* **دراسات قرآنية:** تأليف الأستاذ محمد قطب ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ١٤٢٠هـ ١٩٩٢ م.

* **دعاة لا قضاة:** تأليف الأستاذ المستشار حسن الهضيبي ـ دار التوزيع والنشر الإسلامية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٦ هـ.

* **الدليل والبرهان:** تأليف أبى يعقوب يوسف إبراهيم الوارجلاني ـ وزارة التراث القومي والثقافي سلطنة عمان ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

* **الدين:** (بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان) تأليف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد اللَّه دراز ـ دار القلم ـ الكويت ـ ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

* **الذريعة إلى مكارم الشريعة:** تأليف الإمام أبى القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ـ المتوفى سنة ٥٠٢ هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور أبى اليزيد العجمي دار الصحوة ـ القاهرة ـ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **الرد على البكري:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ طبع الرئاسة العامة للإفتاء والدعوة والإرشاد السعودية ـ الطبعة الأولي ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٥م.

* **رسالة الإيمان و معالمه وسننه واستكماله ودرجاته:** تأليف الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المحدث اللغوي الفقيه ـ المتوفى سنة ٢٢٤هـ تخريج وتحقيق فضيلة الأستاذ الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥م.

* **الرسائل التسع:** تأليف الإمام المحدث جلال الدين عبد الرحمن بن محمد السيوطى ـ المتوفى سنة ٩١١هـ ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **رسالة إلي كل مسلم:** تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد اللَّه محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) ـ المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ سلسلة العلم النافع (٦) تحقيق فضيلة الأستاذ الدكتور أسامة محمد عبد العظيم حمزة ـ مطبعة المدني ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

* **رسالة أهل الثغر:** تأليف أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري ـ المتوفى سنة ٣٢٤هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمد سيد الجليند ـ المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة ـ ١٩٩٧ م.

* **رسالة التوحيد:** تأليف مفتى الديار المصرية الشيخ محمد عبده ـ مؤسسة دار الشعب ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها:** تأليف الفليسوف العربي يعقوب ابن إسحاق الكندي ـ المتوفى سنة ٢٦٢هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ مطبعة حسان ـ القاهرة ـ ١٩٧٨م.

* **رسالة في بيان الشرك وعدم إعذار جاهله وثبوت قيام الحجة عليه:** (ضمن مجموعة الفتاوى النجدية) تأليف عبد اللَّه بن عبد الرحمن أبي بطين مكتبة الفرقان ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **رسالة في معنى الإيمان والإسلام:** تأليف الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمى الدمشقي ـ المتوفي سنة ٦٦٠هـ ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ١٤١٥ هـ ١٩٩٥ م.

* **روح المعاني:** تأليف شهاب الدين أبى الثناء محمود بن عبد اللَّه الحسينى الألوسي ـ المتوفى سنة ١٢٧٠هـ ـ دار إحياء الكتب العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٥ م

* **الروح:** تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد اللَّه محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف (ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ مكتبة السلام العالمية ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **الروضة:** تأليف الإمام المجتهد الفقيه المفسر محمد بن على الشوكاني اليمني

الصنعاني - المتوفى سنة ١٢٥٠هـ - دار عمر بن الخطاب - الإسكندرية - ١٩٨١ م.

* **زاد المعاد في هدي خير العباد:** تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ - تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦ م.

* **سلسلة الأحاديث الصحيحة:** تأليف فضيلة المحدث الكبير الشيخ محمد نصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤١٠هـ.

* **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية:** تأليف الأستاذ الدكتور مصطفي محمد حلمي - دار الدعوة - الإسكندرية - سنة ١٩٨٣م.

* **شرح الإرشاد:** تأليف أبى بكر بن ميمون الأشعري تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا - مكتبة الأنجلو - القاهرة - ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧م.

* **شرح الأصفهانية:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية - المتوفى سنة ٧٢٨هـ - تقديم فضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف - دار الكتب الإسلامية - القاهرة - ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.

* **شرح الأصول الخمسة:** تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني المعتزلي - المتوفى سنة ٤١٥هـ - تعليق أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم المعتزلي - تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة - ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م .

* **شرح العقيدة الطحاوية:** تأليف الإمام صدر الدين محمد بن علاء علي بن محمد بن أبي العز الحنفي - المتوفى سنة ٧٩٢هـ - تحقيق جماعة من العلماء - خرج الأحاديث الشيخ محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **شرح العقائد النسفية:** تأليف الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

الشافعي - المتوفى سنة ٧٩٢هـ - تحقيق الدكتورأحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.

* **شرح الفقه الأكبر**: تأليف الملا على القاري - تحقيق مروان محمد الشعار دار النفائس - بيروت - الطبعة الأولي - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

* **شرح المواقف**: تأليف الشيخ العلامة علي بن محمد بن علي الجرجاني اللغوي والفليسوف المتكلم - المتوفى سنة ٨١٦هـ - تحقيق الدكتور أحمد المهدي (الموقف الخامس) مكتبة الأزهر - القاهرة - ١٣٩٦ هـ.

* **شرح المقاصد**: تأليف الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي - المتوفى سنة ٧٩٢هـ - دار الكتب العلمية - بيروت بدون تاريخ.

* **شرف العقل وماهيته**: الإمام الحارث بن أسد المحاسبى - المتوفى سنة ٢٤٣هـ - تحقيق مصطفي عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م

* **الشريعة**: تأليف الإمام أبي بكر محمد بن الحسين الآجري الحنبلي أو الشافعي - المتوفى سنة ٣٦٠ هـ - تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

* **شعب الإيمان**: تأليف الإمام الحافظ الكبير أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي - المتوفى سنة ٤٥٨هـ - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٦ هـ ١٩٨٥م.

* **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**: تأليف الإمام أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي المعروف بـ(القاضي عياض) المتوفى سنة ٥٤٤هـ - دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

* **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**: تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ - تحقيق صلاح عويضة - مكتبة

الإيمان ـ المنصورة ـ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
* **الصارم المسلول على شاتم الرسول:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد ابن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٧هـ ١٩٨٧ م.
* **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف:** تأليف الدكتور يوسف القرضاوي (كتاب الأمة) رئاسة المحاكم الشرعية ـ دولة قطر ـ الطبعة الأولي ـ ١٤٠٢ هـ.
* **صفوة التفاسير:** تأليف الشيخ محمد على الصابوني ـ دار القرآن ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ ١٩٨١م.
* **الضياء:** تأليف الشيخ سلمة بن سالم العوتبي الصحاري ـ الطبعة الأولي ١٤١١ هـ ـ ١٩١١ م وزارة التراث القومي والثقافة سلطنة عمان.
* **طبقات الشافعية:** تأليف تاج الدين عبد الوهاب بن على السبكي ـ المتوفي سنة ٧٧١ هـ ـ المطبعة الحسينية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.
* **طريق الهجرتين:** تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة بدون تاريخ.
* **ظاهرة الغلو في التكفير:** تأليف الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٩٩٩م.
* **العذر بالجهل بدعة الخلف:** تأليف أبى مصعب سعيد البدرى ـ دار النهضة الإسلامية ـ القاهرة ـ ١٤١٣ هـ.
* **العذر بالجهل تحت المجهر الشرعي:** تأليف أبى يوسف مدحت بن الحسن دار الكتاب السنة، ودار الحميضي الرياض ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٤هـ١٩٩٤م.
* **العذر بالجهل عقيدة السلف:** تأليف الشيخ شريف محمد هزاع ـ دار ابن تيمية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٠ هـ.

* **العذر بالجهل والرد على بدعة التكفير:** تأليف الشيخ أحمد فريد ـ دار ابن تيمية ـ القاهرة.

* **العقل عند المعتزلة:** تأليف الأستاذ حسنى زينة دار الآفاق ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٩٩٨م

* **عقيدة السلف وأصحاب الحديث:** (من مجموعة الرسائل المنيرية) تأليف الإمام المحدث المفسر أبى عثمان إسماعيل الصابوني ـ المتوفي سنة ٤٤٩هـ ـ جمع وتحقيق محمد منير الدمشقي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت بدون تاريخ.

* **العقيدة النظامية:** تأليف إمام الحرمين شيخ الإسلام الفقيه الأصولي المتكلم أبي المعالي ضياء الدين عبد الملك بن عبد اللّٰه ابن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري ـ المتوفى سنة ٤٧٨هـ ـ تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ ١٩٧٩ م.

* **العلم الشامخ في تفضيل الحق علي الآباء والمشايخ:** تأليف الشيخ العلامة صالح بن علي المقبلي اليماني ـ المتوفى سنة ١١٠٨هـ ـ دار البيان ـ دمشق بدون تاريخ .

* **فتح الباري بشرح صحيح البخاري:** تأليف الإمام الحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي ـ المتوفي سنة ٨٥٢هـ ـ تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز ومحب الدين الخطيب ـ دار الريان للتراث ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦ م

* **الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية:** تأليف الأستاذ الدكتور عبد الفتاح فؤاد ـ دار الدعوة ـ الإسكندرية ١٩٩٧م

* **فخر الدين الرازي آراؤه الكلامية:** تأليف محمد صالح الزركاني ـ دار الفكر ـ دمشق ١٩٦٣ م.

* **الفرقان بين الحق والباطل:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ

طبعة القاهرة ـ ١٣٢٣هـ.

* **الفروق**: تأليف الإمام أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين الصنهاجي المشهور بالقرافي ـ المتوفي سنة ٦٨٤هـ ـ دار المعرفة ـ بيروت بدون تاريخ.

* **الفصل في الملل والنحل**: تأليف الإمام المحدث الفقيه المجتهد أبي عبد اللَّه محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي ـ المتوفى سنة ٤٥٦هـ ـ مكتبة السلام العالمية ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **فلسفتنا**: تأليف محمد باقر الصدر ـ دار التعارف للمطبوعات بيروت ـ الطبعة الخامسة عشر سنة ١٤١٠هـ ١٩٨٩م.

* **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**: تأليف الأستاذ الدكتور محمود قاسم ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٥٤م.

* **في ظلال القرآن**: تأليف الأستاذ سيد قطب ـ دار الشروق ـ الطبعة الثالثة عشر ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.

* **فيصل التفرقة بين الكفر والزندقة**: تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الطوسي الغزالي ـ المتوفى سنة ٥٠٥هـ ـ ضمن مجموعة القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالي مكتبة الجندي القاهرة بدون تاريخ.

* **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**: تأليف الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ـ دار المعارف ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٨٣م.

* **القاموس المحيط**: تأليف العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ـ مؤسسة الحلبي ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **القرآن والنظر العقلي**: تأليف الأستاذة فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م

* **قصة الفلسفة**: تأليف ول ديورنت ـ ترجمة الدكتور فتح اللَّه محمد المشعشع ـ مكتبة المعارف ـ بيروت الطبعة الخامسة ـ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **القضاء والقدر في الإسلام**: تأليف الأستاذ الدكتور فاروق الدسوقي - دار الدعوة - الإسكندرية - ١٩٨٢م.

* **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**: تأليف الأستاذ الدكتور محمد سيد الجليند - مطبعة الحلبي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨١م.

* **قواطع الأدلة في الأصول**: تأليف الإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن السمعاني الشافعي - المتوفى سنة ٤٨٩هـ - تحقيق الأستاذ محمد حسن محمد إسماعيل - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ ١٩٩٧ م.

* **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: تأليف الإمام عز الدين أبى القاسم عبد العزيز بن عبد السلام - المتوفى سنة ٦٦٠ هـ - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م.

* **الكبائر**: للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - المتوفي سنة ٧٤٨هـ - تحقيق أبي عبد الرحمن السلفي - مكتبة السنة - القاهرة ١٩٩٢م (طبعة على مخطوطة الظاهرية).

* **كبرى اليقينيات الكونية**: الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى دار الفكر - دمشق - الطبعة الخامسة ١٣٩٧ هـ.

* **كتاب أخبار الأذكياء**: تأليف الإمام العلامة المحدث الفقيه الواعظ أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن عبيد اللَّه بن جعفر الجوزي - المتوفى سنة ٥٩٧هـ - تحقيق الأستاذ محمد مرسى الخولي - طبعة المكتب الشرقي للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٧٠م.

* **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**: تأليف الإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد ابن محمد الطوسي الغزالي - المتوفى سنة ٥٠٥هـ - مكتبة الجندي - القاهرة بدون تاريخ.

* **كتاب التوحيد الذي هو حق اللَّه على العبيد**: تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ١٩٨٠م

* **كتاب التوحيد وإخلاص العمل لوجه الله ﷻ**: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ مع مقدمة عن قضية التوحيد بين الدين والفلسفة تحقيق الأستاذ الدكتور محمد السيد الجلنيد ـ مطبعة التقدم ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٩٧م.

* **كتاب التمهيد لقواعد التوحيد**: تأليف الإمام المحقق أبي المعين ميمون بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي الحنفي ـ المتوفى سنة ٥٠٨هـ ـ تحقيق الدكتور حبيب الله حسن ـ دار الطباعة المحمودية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.

* **كتاب الحيوان**: تأليف الجاحظ أبي عمرو بن بحر ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ١٣٣٨ هـ ـ ١٩٤٥ م.

* **كتاب الصلاة**: تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ دار بدر للطباعة ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **كتاب العقل وفضله**: تأليف الحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا ـ المتوفي سنة ٢٨١ هـ ـ تحقيق مجدي السيد إبراهيم ـ مكتبة القرآن ١٩٨٨ م.

* **كتاب كشف الشبهات**: تأليف الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ مكتبة دار الكتاب الإسلامي المدينة المنورة ـ ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

* **كتاب الموضوعات**: تأليف الإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي الحنبلي ـ المتوفى سنة ٥٩٧هـ ـ تحقيق الشيخ عبد الرحمن محمد عثمان ـ المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة ـ الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ ١٩٦٦هـ.

* **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**: تأليف الإمام العلامة اللغوي الأديب المفسر المتكلم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري ـ من أئمة المعتزلة ـ المتوفى ٥٣٨هـ ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **الكشف والبيان:** تأليف الشيخ أبي عبد الله محمد بن يوسف الأزدي - تحقيق الأستاذة الدكتورة سيدة إسماعيل الكاشف - وزارة التراث والثقافي سلطنة عمان - الطبعة الثانية - ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م.

* **الكليات:** تأليف أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي - المتوفي سنة ١٠٩٤هـ - طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤١٣هـ١٩٩٢م.

* **الكندى فيلسوف العرب:** تأليف الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني - سلسلة أعلام العرب - المكتبة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٥م.

* **كتاب النبوات:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية - المتوفى سنة ٧٢٨هـ دار الفتح القاهرة بدون تاريخ.

* **لسان العرب:** تأليف الإمام اللغوي جمال الدين محمد بن المكرم بن علي ابن منظور - المتوفى سنة ٧١١هـ - تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي - دار المعارف - القاهرة بدون تاريخ.

* **لمحات من الفكر الكلامي:** تأليف الأستاذ الدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي مطبعة العمرانية - القاهرة - ١٩٩٣م.

* **اللمع:** تأليف الإمام أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري - المتوفى سنة ٣٢٤هـ - تحقيق الأستاذ الدكتور حمودة غرابه - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - ١٩٩٣م.

* **الله:** (بحوث في نشأة العقيدة الدينية) تأليف الأستاذ عباس محمود العقاد - دار الهلال - القاهرة - ١٩٥٨ م.

* **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد:** تأليف الإمام نور الدين بن محمد الهيثمي طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٨ م.

* **مجموع الرسائل والمسائل:** تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية - المتوفى سنة ٧٢٨هـ دار

الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣

* **مجموع الفتاوى**: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ جمع وترتيب عبد الرحمن قاسم، دار التقوى للنشر بلبيس شرقية، بدون تاريخ وطبعة دار الوفاء ـ المنصورة ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٢١هـ ١٠٠٢م.

* **مجموعة التوحيد**: (رسائل للشيخ العلامة محمد بن عبد الوهاب ومجموعة علماء من أبنائه وأحفاده) مكتبة الرياض الحديثة ـ بدون تاريخ.

* **مجموعة مؤلفات الشيخ العلامة محمد بن عبد الوهاب**: (القسم الخامس الرسائل الشرعية) إشراف الأستاذ الدكتور محمد البلتاجي ـ طبعة جامعة محمد بن سعود الإسلامية.

* **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**: تأليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ـ المتوفي سنة ٦٠٦هـ ـ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ـ الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة بدون تاريخ.

* **المحلي**: تأليف الإمام المحدث الفقيه المجتهد أبي عبد اللَّه محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي ـ المتوفى سنة ٤٥٦هـ ـ لابن حزم القرطبي. طبعة بيروت ـ بدون تاريخ.

* **المحيط بالتكليف**: تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد اللَّه الهمداني المعتزلي ـ المتوفى سنة ٤١٥هـ ـ تحقيق عمر عزمي ـ مراجعة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة.

* **مختار الصحاح** : تأليف العلامة اللغوي محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي ـ المتوف سنة ٦٦٦هـ دار الكتب العربية ـ بيروت ـ بدون تاريخ.

* **المختصر في أصول الدين**: تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد اللَّه الهمداني المعتزلي ـ المتوفى سنة ٤١٥هـ ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق الأستاذ الدكتور محمد عمارة ـ دار الهلال ـ القاهرة.

* **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين** : تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ دار الحديث القاهرة بدون تاريخ.

* **مسائل الماردينية**: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ مكتبة السنة دار الخيل للطباعة القاهرة ١٩٨٠ م.

* **المسائل المشتركة بين الأصوليين والمتكلمين**: تأليف الأستاذ الدكتور محمد العروسي ـ دار حافظ للنشر ـ جدة ـ ١٤١٠هـ١٩٨٠م.

* **مصادر المعرفة**: تأليف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن زيد الزنيدي ـ مكتبة المؤيد من مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م.

* **المطالب العلية**: تأليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ـ المتوفي سنة ٦٠٦هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور شكري أبو عميرة ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٩ م.

* **معالم السنن شرح سنن أبي داود**: تأليف الإمام الفقيه المحدث أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي ـ المتوفى سنة ٣٨٨هـ ـ دار المعرفة بيروت ١٤٠٢هـ.

* **المعجم الفلسفي**:تأليف الدكتور جميل صليبا ـ الشركة العالمية للكتاب بيروت ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

* **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**:تأليف الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب ـ القاهرة ـ ١٣٧٨ هـ.

* **معجم المقاييس في اللغة**: تأليف العلامة اللغوي أبي الحسين أحمد بن فارس ابن زكريا ـ المتوفى سنة ٣٩٥هـ ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ١٤١٥هـ ١٩٨٤م.

* **المغني عن حمل الأسفارفي الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**: تأليف الإمام الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي ـ المتوفى

سنة ٨٠٦هـ(بذيل إحياء علوم الدين للإمام الغزالي) دار الريان للتراث ـ القاهرة ـ ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.

* **معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول ﷺ**: تأليف شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ ـ تحقيق قصي محب الدين الخطيب ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ ١٣٨٦ هـ.

* **المغني في أبواب التوحيد والعدل(النظر والمعارف ج ١٢)**: تأليف القاضي عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد اللّٰه الهمداني المعتزلي ـ المتوفى سنة ٤١٥هـ ـ تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور والدكتور طه حسين ـ المؤسسة المصرية العامة ـ القاهرة ـ ١٩٦٢م.

* **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**: تأليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي الشافعي الأشعري ـ المتوفى سنة ٦٠٦هـ ـ دار الغد العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٩٢ م

* **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**: تأليف الإمام المحدث الفقيه شمس الدين أبي عبد اللّٰه محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) المتوفى سنة ٧٥١هـ ـ مكتبة المتنبي القاهرة ـ بدون تاريخ ـ وطبعة أخرى ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ١٩٩٣م.

* **المفردات في غريب القرآن**: تأليف الإمام أبى القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني ـ المتوفى سنة ٥٠٢ هـ ـ مكتبة الأنجلو ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٠ م.

* **المقابسات**: تأليف العلامة الأديب أبي حيان علي بن محمد العباس التوحيدي ـ المتوفى ٤٠٣هـ ـ تحقيق الأستاذ حسن السندوبى ـ دار سعاد الصباح ـ بدون تاريخ.

* **مقالات الإسلاميين**: تأليف أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري ـ المتوفى

سنة ٣٢٤هـ ـ تحقيق الشيخ محي الدين عبد الحميد ـ دارالنهضة المصرية ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م.

* **مناهج الأدلة في عقائد الملة:** تأليف أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى الفيلسوف القرطبي ـ توفى سنة ٥٢٠هـ ـ تحقيق الأستاذ الدكتور محمود قاسم ـ الطبعة الثالثة ـ مكتبة الأنجلو ـ القاهرة

* **منهج السلف بين العقل والتقليد:** تأليف الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند مطبعة العمرانية ـ ١٤١٥ هـ ١٩٩٤م.

* **المنهاج شرح صحيح مسلم:** تأليف الإمام أبى زكريا محي الدين بن شرف النووي ـ المتوفى سنة ٦٧٦هـ ـ القاهرة ـ ١٣٩٢هـ.

* **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد:** تأليف الأستاذ الدكتور عاطف العراقي ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨٢م.

* **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار:** تأليف الإمام المؤرخ تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي ـ المتوفى سنة ٨٤٥ هـ ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **المواقف في علم الكلام ـ تأليف قاضي القضاة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الشافعي ـ المتوفى سنة ٧٥٦هـ ـ مكتبة المتنبي ـ القاهرة بدون تاريخ.**

* **النبوة والتنبوء:** تأليف الأستاذ الدكتور طه حبيش ـ مطبعة الفجر الجديد ـ القاهرة ـ ١٤١١هـ ١٩٩٠ م.

* **نشأة الأراء والمذاهب والفرق الإسلامية :** الأستاذ الدكتور يحي هاشم فرغلي ـ مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة.

* **النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية:** تأليف العلامة نصر الدين بن يحي بن سعيد المتطيب تحقيق الأستاذ الدكتور محمد عبد اللّٰه الشرقاوي ـ دار الصحوة للنشر ـ القاهرة ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م.

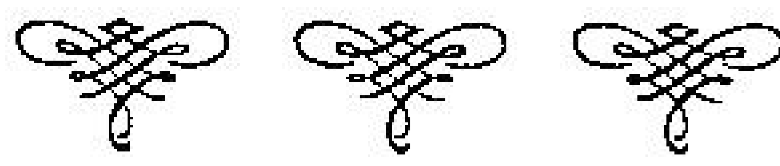
* **نظرية الضرورة الشرعية**:تأليف الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

* **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**: تأليف الأستاذ الدكتور راجح الكردي ـ مكتبة المؤيد (ضمن منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي) ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

* **نهاية الإقدام في علم الكلام**: تأليف الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر بن أحمد الشهرستاني الأشعري ـ المتوفى سنة ٥٤٨هـ ـ حرره وصححه ألفريد جيوم ـ مكتبة زهران ـ القاهرة ـ بدون تاريخ.

* **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي**: تأليف العلامة المحقق جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعي ـ المتوفي سنة ٧٧٢ ـ عالم الكتب ـ بيروت ١٩٨٢م.

* **نيل الأوطار شرح منتقفي الأخبار**: تأليف الإمام المجتهد الفقيه المفسر محمد بن على الشوكاني اليمني الصنعاني ـ المتوفى سنة ١٢٥٠هـ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت بدون تاريخ.



فهرس الموضوعات

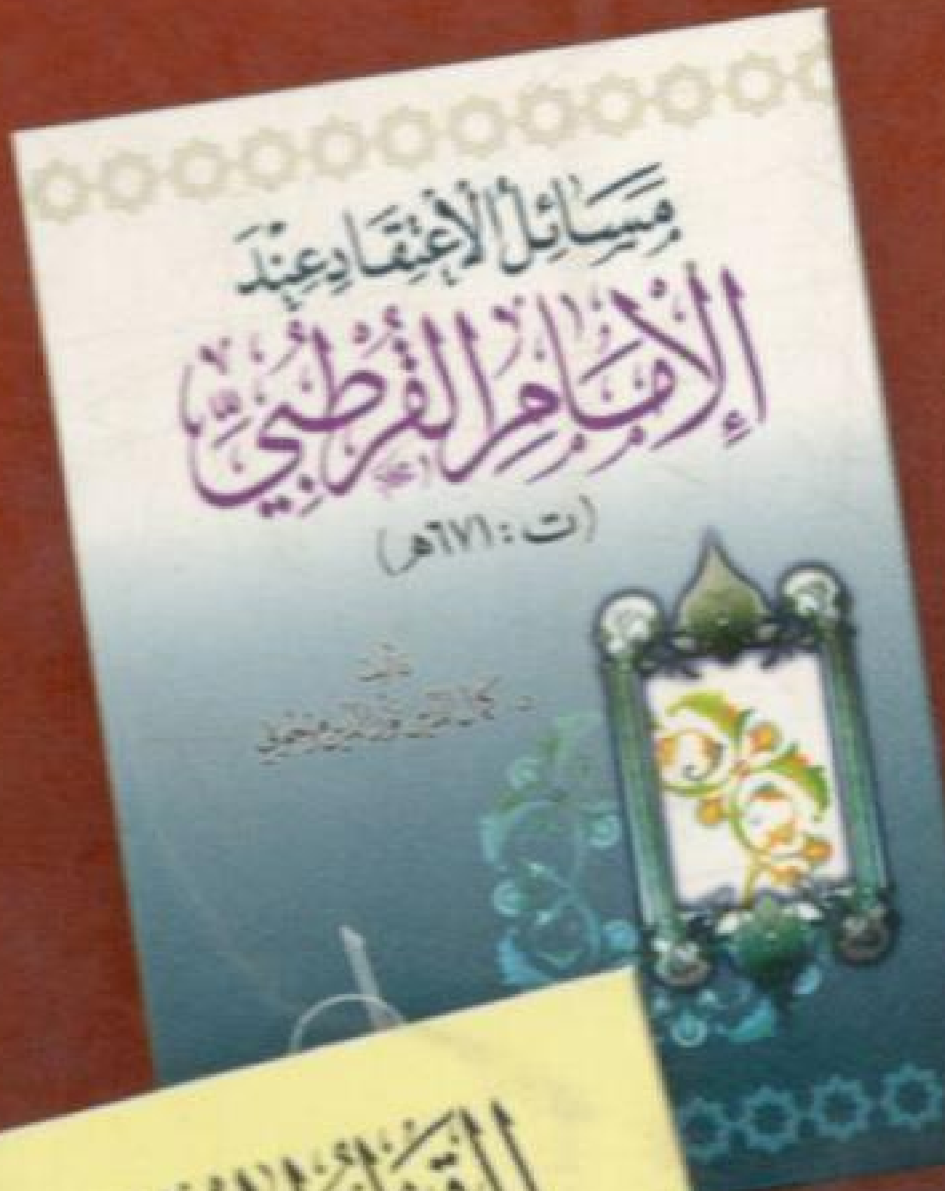
تم الجمع والصف بمكتب الرضا للدعاية والإعلان ١٥ ش امتداد رمسيس بجوار وزارة المالية .
عمارات صف الضباط . مدينة نصر ☎ ٠٢٣٤٢٨٨٢٩ - ٠٢٣٤٢٠٢٥٤(٠٨٢)، محمول: ٠١٠١٤٦٠٨٦١

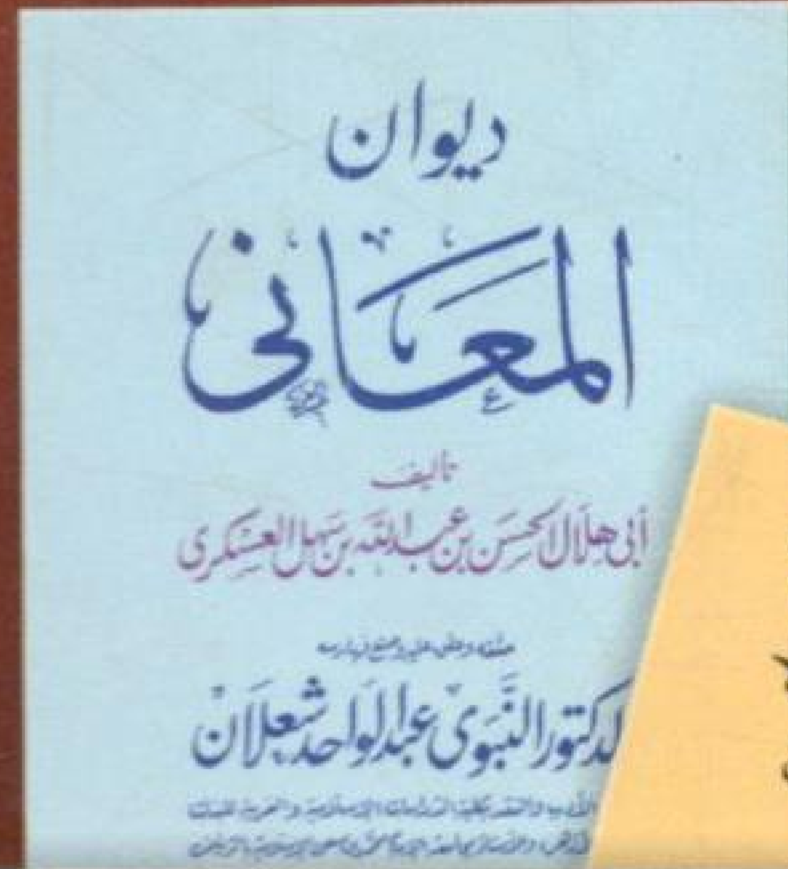
قضية العذر بالجهل "الأسس والمفاهيم"

د. بدران رياض السيد أحمد

مؤسسة العلياء

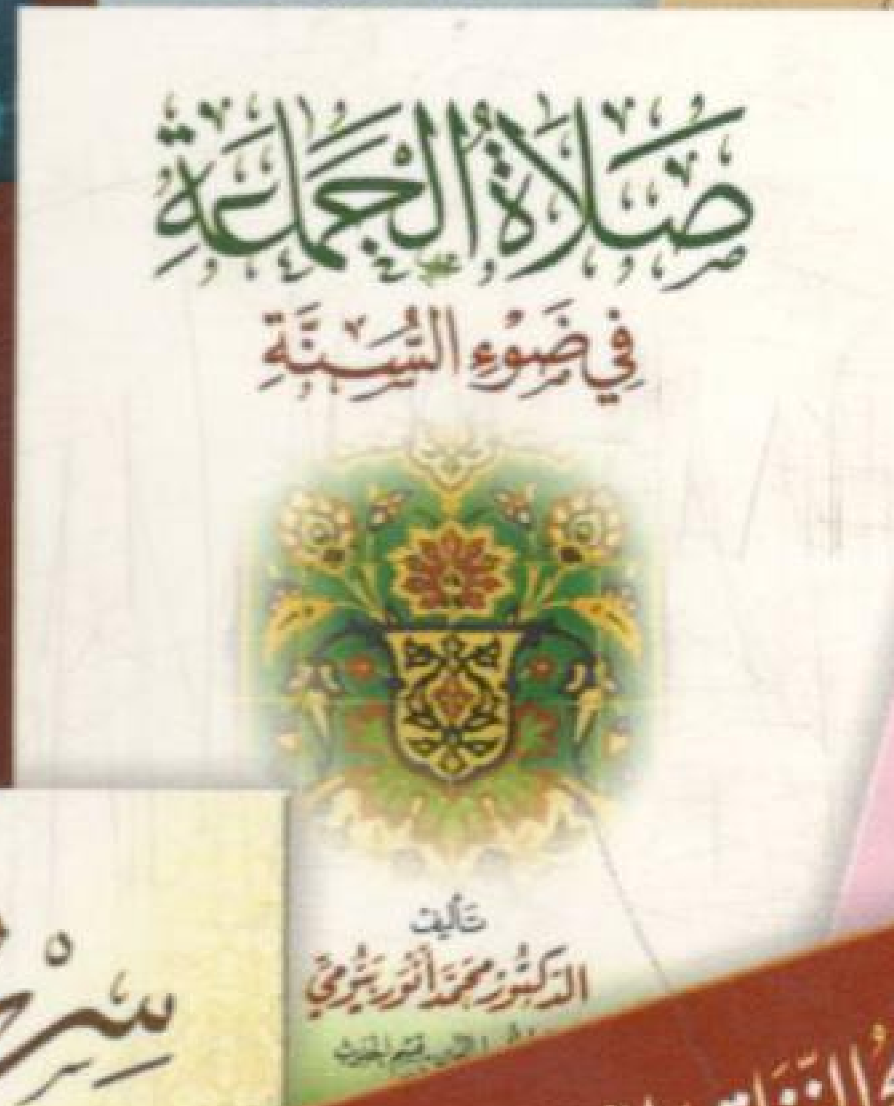
حديثاً



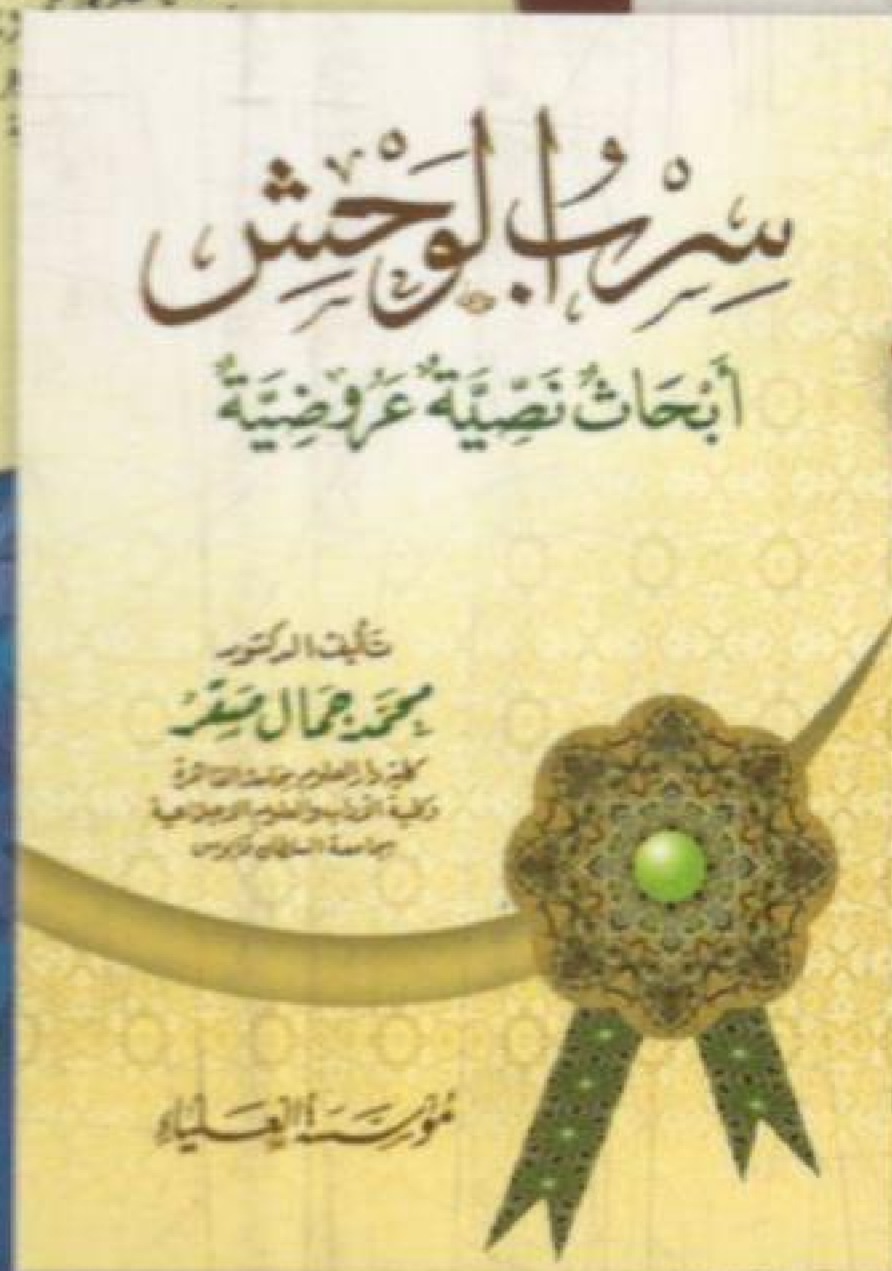


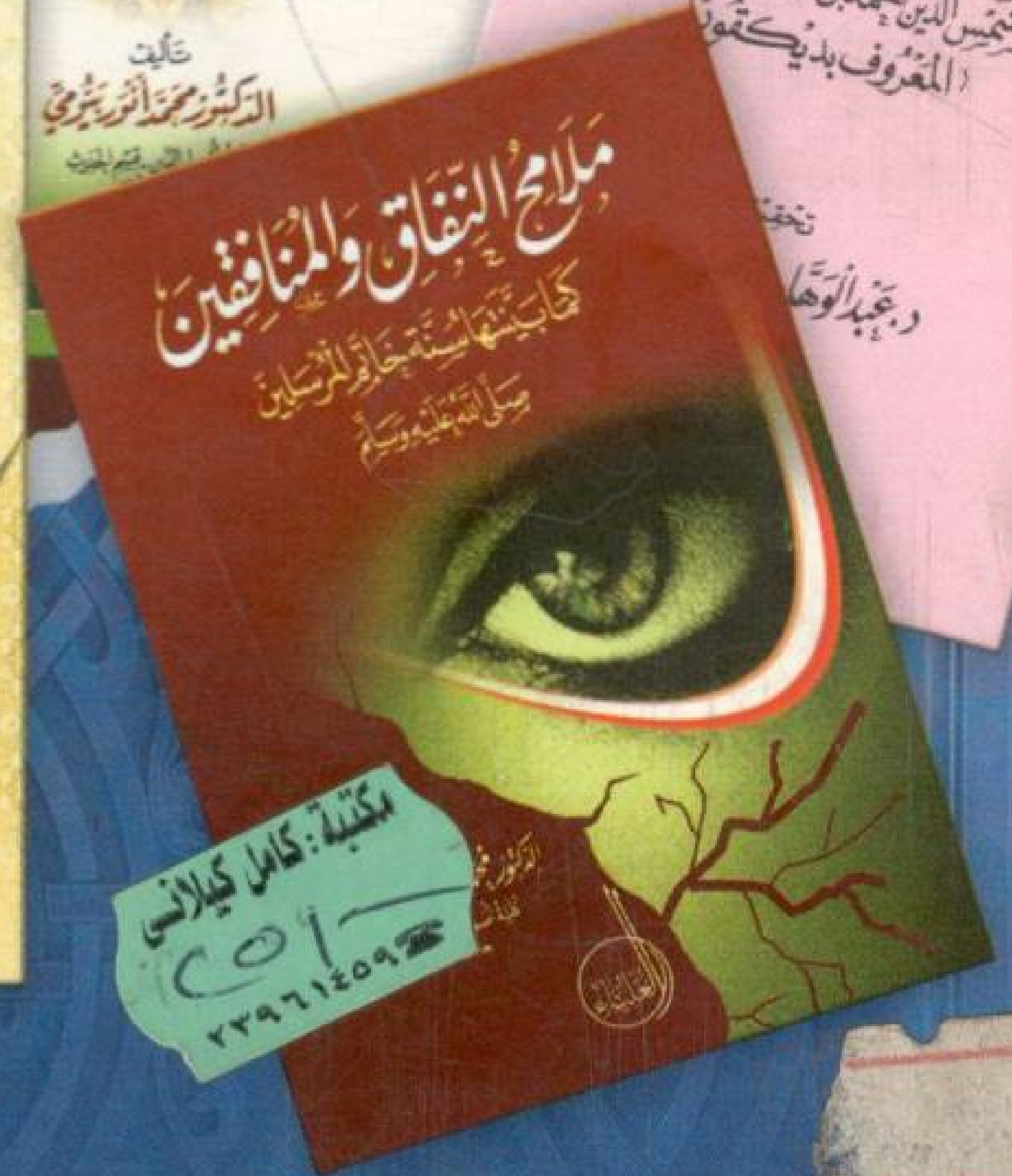












مؤسسة العلياء
للنشر والتوزيع

٤٦ ش البستان ـ عابدين ـ القاهرة
ص.ب ٢٠٣٣ الرمز البريدي : ١١٥١١
ت وفاكس ٣٩٦٢٣٤٦
E-mail:elalyaapublisher@yahoo.com